ترجمان

آلاستير بونيت

فكرة الغرب
الثقافة والسياسة والتاريخ

ترجمة: أحمد مغربي





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

فكرة الغرب

الثقافة والسياسة والتاريخ

=======================

آلاستير بونيت

=======================

ترجمة
أحمد مغربي

هذه السلسلة

في سـياق الرسـالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بونيت، آلاستير، 1964 -

فكرة الغرب: الثقافة والسياسة والتاريخ/آلاستير بونيت؛ ترجمة أحمد مغربي.

(سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-191-5

1. الشرق والغرب. 2. الحضارة الغربية. أ. مغربي، أحمد. ب. العنوان. ج. السلسلة.

909.09821

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

The Idea of the West

Culture, Politics and History by Alastair Bonnett

عن دار النشر

.Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited

First published in English by Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited under the title The Idea of the West by Alastair Bonnett. This edition has been translated and published under licence from Palgrave Macmillan. The author has asserted his right to be identified as the author of this Work

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر -

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/ أبريل 2018

إلى أبي وأمي، مع المحبة

رايموند بونيت شيرلي بونيت

المحتويات

تنويهات

أشكر كايت واليس (Kate Wallis)، وكاثرين غراي (Catherine Gray)، وبفرلي تاركيني (Beverley Tarquini) في مؤسّسة بالغراف (Palgrave)؛ لصبرهم ودعمهم مشروع هذا الكتاب. وأشكر أيضًا راشيل هولاند (Rachel Holland) وأعضاء مجموعة «دراسات الاجتماع والتطوّر الدولي» في «جامعة نيوكاسل - تاين»، لما قدّموه من مساندة وتشجيع.

يمثّل الفصل الأول نسخة معدّلة من نص «من الأبيض إلى الغربي: «التدهور العِرقي» وفكرة الغرب في بريطانيا 1890 - 1930»، في **مجلة علم الاجتماع التاريخي** (*Journal of Historical Sociology*) (2003)، المجلد 16، العدد 3. والفصل الثاني نسخة معدّلة من نص «شيوعيّون مثلنا: الحداثة المحمولة إثنيًّا وفكرة الغرب في الاتّحاد السوفياتي»، في مجلة **إثنيات** (*Ethnicities*) (2002)، المجلد الثاني، العدد 4. الفصل الثالث نسخة معدّلة من نص «صُنّاع الغرب: الهُويّة القوميّة والغربَنَة في أعمال فوكوزاوا يوكيتشي (Fukuzawa Yukichi) وضياء غوكالب (Ziya Gökalp)»، في **المجلة الجغرافيّة الاسكتلنديّة** (*Scottish Geographical Journal*) (2002)، المجلد 118، العدد 3. واستند الفصل الرابع إلى مادة نُشِرَت بعنوان «الغربَنَة والحداثات التعدّدية: أو كيف اخترع فوكوزاوا وطاغور «**الغرب**»»، في مجلة **البيئة والتخطيط «د»: المجتمع والفضاء** (*Environment and Planning D: Society and Space*) (2004)، العدد 22.

أنا ممتن لـ «مطبعة جامعة كاليفورنيا» لسماحها بإعادة طبع «سبع نسخ عن «الغرب»»، المأخوذ من كتاب مارتن لويس (Martin Lewis) وكارين وايغن (Karen Wigen) (1977) **وهم القارات**: **نقد للـ «ميتاجغرافيا»**[1]»، من (مطبعة جامعة كاليفورنيا، بيركلي).

(1) يشير تعبير الـ «ميتاجغرافيا» (Metageograrphy) إلى علم يربط الجغرافيا بمعطيات غير جغرافيّة، كالتاريخ، والأدب، والثقافة، والإثنيات وغيرها. (المترجم)

مقدّمة

لطالما راقبنا الغرب

(جلال آل أحمد، 1982، ص 11)

يتناول هذا الكتاب أفكار الغربيّين وغير الغربيّين عن «الغرب». ويحاجج لمصلحة القول إن الغرب ليس اختلاقًا غربيًّا محضًا، بل هو شيء دأبت شعوب عدّة في العالم على تخيّله منذ زمن طويل، بل ونمّطته ووظّفته واستخدمته أيضًا.

«الغرب» مصطلح قيد استخدام دائم. تنطق به الألسن بسهولة. وغالبًا ما يترافق ذلك التركيب اللغوي مع افتراض أنّ الغرب مهم ومسيطر. وضمن النقاش التاريخي والسياسي، صار تقليدًا التشديدُ على طريقة فعل الغرب وردّة فعل غير الغرب. لقد أُرسي نموذج صارم للعلاقات الدوليّة، تشكّل من الافتتان بقوة الغرب وقدرته على الابتكار.

السلالة الفكريّة لذلك السلوك مدهشة. ومن عمل أرنولد توينبي **المسألة الشرقيّة في اليونان وتركيا** [(2)]، إلى عمل إدوارد سعيد **الاستشراق** [(3)]، يمكننا العثور على رؤى لها دلالتها، في قدرة الغرب على ابتكار نفسه وتشكيل هويّات الآخرين. على الرغم من ذلك، يبقى شيء ما غير كافٍ وجزئيًا، في حكايات الهيمنة الغربيّة. ربما من الأسباب العميقة لقلقي أنّ كوني غربيًا، إذا كنت صادقًا ومجازفًا بأن أبدو عكس ذلك، لم يعنني كثيرًا؛ إذ وُلدتُ وعشتُ في إنكلترا، ولأنني أبيض البشرة منذ الولادة، فأنا غربي من دون أدنى شك. لكن، يا له من تصنيف غريب وغير مربح! غربي: يصلح ذلك لاستدعاء التفكير بـ [ممثل أفلام الكاوبوي الأميركي] جون واين (John Wayne)، والأعلام المؤشّرة إلى اتّجاه الرياح أيضًا. ولا ينفعني ذلك عندما أفكر في نفسي. لا أستطيع تذكّر ولو حادث مُفرَد عرّفتُ فيه بفاعلية عن نفسي بأني غربي. على الرغم من ذلك، تمتلئ الأخبار اليوميّة بالحديث عن الغرب. إضافةً إلى ذلك، في حياتي المهنية، أبدو محاصرًا بكتب ثقيلة تتصل بالغرب: **الفلسفة الغربيّة** و**التاريخ الغربي** و**الماركسيّة الغربيّة**... رأيت أيضًا مجلّدات عن الغرب في الهندسة والأدب والملابس والعلوم والفنّ والطيور وتنسيق الزهور. في معظم الأحيان، تكون تلك الأشياء كتبًا سميكةً، وألواحًا متمكّنة، وأمكنة لليقين، واكتساحات ملحميّة. لذلك، يبدو اعترافًا أو بوحًا آثمًا بسرٍّ؛ القول إنني لست واثقًا أين يقع فعليًا ذلك «الغرب» الذي يجري الكلام عليه باستمرار؛ أو من يكون في داخله وخارجه، ولماذا.

بالطبع، هنالك أماكن يكون فيها «الغربي» تعريفًا شائعًا عن الذات. وفي التراث الأوروبي، يشكّل الغرب شيئًا شائعًا بين الأوروبيّين الذين يعيشون في الخارج. في المقابل، الأكثر إثارة للصدمة أهمية تمثّلات «الغرب» في أوساط غير الغربيّين. قبل سنوات قليلة، في سياق تحليلها صور الآسيويّين عن آسيا، أوردت عالمة الاجتماع الصينيّة سون غي [(4)]، الملاحظة العابرة التالية:

في روايات المفكّرين الآسيويّين، يكون الغربُ - وهو فئة مثاليّة تكاد دلالتها تكون منعدمة عند مفكّري الغرب - موجودًا دومًا. برؤية تاريخيّة، تؤدّي تلك الفئة المثاليّة وظيفة الوسيط الذي يحثّ الآسيويّين باستمرار على تكوين وعي عن الذات.

شكّلت ملاحظة سون نقطة البداية لهذا الكتاب. إنّ تشديدها على الغرب باعتباره شيئًا فاعلًا في آسيا ومن آسيويين، حفزني على بدء التفكير في الغرب بطرائق لم أعهدها من قبل. وعندما شرعت في البحث في ذلك الموضوع، تبيّن لي سريعًا المدى الهائل الاتساع لنقاش غير الغربيّين عن الغرب، والتعدّد الفائق في مستوياته أيضًا. كذلك، وبأبعد من كونه ردّة فعل محض على صور غربيّة عن «الذات» و«الآخر»، غالبًا ما قدّم ذلك النقاش طرائقَ مبتكرة ومؤثّرة لتعريف الغرب. في الحقيقة، يبدو أن أفكار غير الغربيّين عن الغرب، في حالات عدّة، سبقت نظيرتها عند الغربيّين؛ بمعنى أن الغرب ابتكار غير الغربيّين.

حاضرًا، في السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، ثمة حاجة ماسّة إلى تطوير رؤية أوسع وأكثر صدقًا، عن الغرب؛ إذ يبدو الغرب منتصرًا ومعتدًّا بقوّته. واستولت صورة عضليّة عن الثقة بالنفس، على الإعلام الأنغلوأميركي. أدّت تلك الثقة بالنفس إلى طريقة تتّسم بالانحياز الواضح في الحكم على تمثّلات غير الغربيّين عن الغرب. ويشيع احتقار جلي لرفضـ «هم» المتناسل للإقرار بتفوّقـ «نا». وعزّزت الهجمات الإرهابية في 11 أيلول/ سبتمبر 2001، ذلك الميل. ونسج فيكتور دافيز هانسون الذي أكمل كتابه **لماذا ربح الغرب** في عام 2000، على ذلك الطراز حين كتب مقالة بعنوان: «التغريب [(5)]: الغرب الزائف»، نشرتها مجلة **ناشيونال ريفيو** في عام 2002[(6)]. ففي تلك المقالة، أشار هانسون إلى أن «الشرق يواصل صنع صورة نمطيّة الغرب، من دون امتلاك مفتاح يدلّه على طبيعة الغرب فعليًّا». واستهزأ بغير الغربيّين عبر تصويرهم كمشدوهين أمام «لغز النموذج الغربي المستند إلى حريّة التحدّث بحريّة». ثم رفع لهجة خطابه إلى أقصاها، عندما أخبرنا هانسون أنّ الأميركي الأشد جهلًا والمنعدم الدراية أكثر معرفة «بما تكونه ثقافته وما

لا تكونه؛ وما يمثّله العالم العربي وما لا يمثّله»؛ حتى من المثقّف الشرق الأوسطي الأصل «الأكثر رقيًّا».

في كانون الثاني/ يناير من السنة عينها، تضمنت مقالة بعنوان «التغريب» النقطة نفسها. وفي مقالة مشتركة في ملحق [**نيويورك تايمز لمراجعة الكتب**] (*The New York Times Review of Books*)، اعتبر مارغاليت وبوروما [(7)] التغريب «مجموعة من الصور والأفكار عن «الغرب»، موجودة في أذهان كارهيه». وأضافا أنّ ما يُصار إلى كراهية «الغرب» بسببه ممن يعرفونه عن بُعد، هو علمانيّته وعقلانيّته؛ إذ «يمجّد «التغريبيّون» الروح والنفس، لكنهم يحتقرون المثقفين والحياة الثقافيّة».

تشكّل أوهام غير الغربيّين عن «الغرب» جزءًا من بؤرة التركيز التجريبيّة لهذا الكتاب. ولا تتماثل تلك البؤرة مع الدفاع عن غير الغربيّين، كما تبعد أشواطًا من القول بتفوّق هؤلاء على الغرب. في المقابل، يوحي ذلك النوع من العدوانيّة الذي أبداه هانسون ومارغاليت وبوروما بأنّ تكبّر الغرب موجود وينبغي مواجهته بحقائق معيّنة في التاريخ والجغرافيا. تجدر مقابلة مفهوم هانسون القائل إن غير الغربيّين يجهلون «الغرب الحقيقي»، مع حقيقة أنّ غير الغربيّين عاشوا على الطرف الحاد من نفوذ الغرب وقوّته، ولأجيال عدّة. في الحقيقة، على الرغم من مزاعم هانسون بعكس ذلك، جهل الغربيّون ونأوا بأنفسهم عن التفاصيل الأشد أساسيّة بشأن تأثير الغرب في المجتمعات غير الغربيّة. لولا ذلك، لكان صعبًا عدم معاقبة مارغاليت وبوروما على فكرة أن غير الغربيّين ممن يحملون صورًا نمطية سلبيّة عن الغرب، هم «كارهون» بالتناسل للغرب. ويجدر ألا يمرّ مرور الكرام ذلك الربط الأكثر تحديدًا لمارغاليت وبوروما في شأن علمانيّة الغرب؛ إذ يُظهر مدى استراتيجية تعريفات الغرب وحركيتها. في النهاية، لم يمرّ سوى عقدين على الاستدعاء الدائم للمسيحيّة كشيء يساعد في تعريف الغرب في مواجهة الخطر الإلحادي للشيوعيّة. الحال أنّ ما تبدّل منذ انهيار الشيوعيّة السوفياتيّة ليس علمانيّة الغرب (إذ تبقى الولايات المتّحدة مقارنة بدول شرق آسيويّة عدّة، بلدًا متديّنًا) [(8)]، بل صعود خصم جديد محدّد دينيًا بالإسلام.

في المحصّلة، عند بداية القرن الحادي والعشرين، من المرحب به التذكير بالبروز المستمر لتقويم كتبه أرنولد توينبي في عام 1922، عن «الشعور الغربي» تجاه الشرق؛ إذ وصفه قائلًا:

إنّ معظم ذلك الشعور يتّسم بقلّة الاطّلاع وعنف التعبير، وخطورة التأثير. إنّه قوّة ثوريّة لامسؤولة؛ بل لحظة تؤشّر على ذلك التزاوج القاتل بين القوة وانعدام الوعي، الذي يميّز السلوك الغربي الحديث حيال باقي

الجنس الإنساني [9].

في تلك الأجواء، يضحي مفهومًا أنّ المفكّرين تجنّبوا أحيانًا تفحّص الصور غير الغربيّة عن الغرب؛ إذ لم يرغبوا في إعطاء ذخيرة لأولئك الذين يملكون غير الغرب في رؤاهم. يردُ إلى ذهني مثلٌ محدد. عقب قراءتي مقالة محمد تافاكولي - تارغي عن الصور النمطيّة عند الإيرانيّين عن نساء الغرب، التي نُشِرت في عام 1990 [10]، ترقّبت ظهور كتابه الذي خصّصه لذلك الموضوع. وبينما كان كتاب **إعادة رسم الميول في إيران** الذي ظهر في عام 2001 [11]، عملًا مرهقًا ومفيدًا، إلا أنّه لم يكن الكتاب الموعود. وأورد تافاكولي - تارغي في مقدّمة الكتاب أنّ «القلق انتابني بشأن طريقة توظيف المشروع [في صورته المبْكرة] في استهداف المسلمين والإيرانيّين في الولايات المتّحدة، فتركته بتردّد في منتصف الطريق» [12]. وسيكون من الوقاحة الحديث عن خطأ ذلك القرار. في المقابل، لا مفرّ من الإشكاليّات بالنسبة إلى من يرغب في دراسة الغرب. تبقى الحاجة إلى تقصّيات عن الغرب لا تمتدحه ولا تشهّر به، بل تكون حياديّة المشاعر وواسعة الأفق. وبتلك الطريقة يمكننا البدء بفهم كيف وُظّفت فكرة الغرب لخدمة غايات سياسيّة واجتماعيّة متباينة، وفي مجتمعات مختلفة في أرجاء العالم.

الغرب: قديمًا وحديثًا

كلمة «غرب» بمثل قِدم اللغة الإنكليزية؛ إذ تعود المراجع المبْكرة عن ذلك المصطلح المسجّلة في *Oxford English Dictionary* (**قاموس أوكسفورد للغة الإنكليزيّة**) إلى القرنين الميلاديّين التاسع والعاشر، وتشير ببساطة إلى اتّجاه جغرافي. (في الكتاب [الأصل الأجنبي]، أستعمل طريقتين لكتابة كلمة الغرب حيث أكتب إحداهما بحروف عاديّة كي تشير إلى الاتجاه الجغرافي؛ فيما أكتب الأخرى بحرف كبير في بدايتها كي تشير إلى استخدامات الكلمة سياسيًّا وثقافيًّا) [13]. لكن، تلك كلمة وفكرة ترجع جذورها إلى زمن أكثر قِدمًا، بل إلى البدايات المنقرضة للجغرافيات العمليّة والرمزيّة في مراحل ما قبل التاريخ. ليس مفاجئًا، أن يحدث في الصين، صاحبة أطول تاريخ مسجّل، كما تملك (مع كوريا) أطول حدود غربيّ أراضيها؛ نعثر على الإرث الأقدم في ارتياد تلك الآفاق وتفسيرها. وصارت السجّلات عن «تقاليد متّصلة بالبلدان «الغربيّة»»، جزءًا ثابتًا في تواريخ السلالات الإمبراطوريّة، منذ القرن الخامس للميلاد. من الروايات المبْكرة عن بعثات استكشاف ذهبت غربًا إلى سوريا [14]، ووصولًا إلى

الصّور عن «الغرب» الحديث [15]، يستطيع المرء تلمّس تقليدٍ مستمرٍ لتعليقات صينيّة على الأراضي الغرائبيّة الواقعة عند مغيب الشمس.

كَوْنُ الغرب المكان الذي تهبط إليه الشمس، فهذا تأكيد لأحد المضامين الأقدم والأشدّ رسوخًا: الغرب هو مكان الموت؛ إذ نُظِر إلى الغرب بوصفه موقعًا لنهاية الحياة، وللفناء، وكذلك الغموض ونضوج الاكتمال. ويعبّر مفهوم أنّ الأفكار تصعد من الشرق ثمّ تتحرّك غربًا، عن تلك السلسلة من الترابطات. في أواخر القرن الرابع للميلاد، بيّن عالم اللاهوت المسيحي، الأسقف سِفِريان من «غابالا» (جَبْلَة) (Bishop Severian of Gabala) في سوريا، سبب وضع الله جنّات عدن في الشرق، فقال:

كي يفهم [الإنسان]، أنّه مثلما يتحرّك ضوء السماء نحو الغرب، كذلك يسير البشر حثيثًا نحو الموت [16].

بالنسبة إلى باريتز [17]، يمكن تقصّي ذلك المزيج الرمزي بداية من نصوص الألوهيّات المصريّة عن الموت والغرب، وصولًا إلى مفاهيم كون الغرب موقعًا لاكتمال إمبراطوري وإعادة ولادة له أيضًا، في إنكلترا القرن السادس عشر. في أيّ حال، هناك خطوط عدّة تربط بين الموت والغرب، وكثير منها أثار مشاعر الارتياب والنفور من الغرب. مثلًا، عندما تداخلت حقيقة أنّ الأبيض هو اللون التقليدي للموت في مجتمعات أفريقيّة وشرق آسيويّة عدّة، مع مشهديّة قدوم الفاتحين البيض من الغرب الذي هو أيضًا اتّجاه الموت؛ كانت النتيجة مزيجًا ذا إيحاءات مخيفة.

تستطيع تلك الترابطات المهيبة ومثيلاتها أن تكون مخاتلة قدر كونها مشوّقة. الغرب كلمة قديمة، لكنه أيضًا فكرة حديثة. وإنّه لأمر حديث نسبيًّا، افتراض أن ما هو «غربي» يعني حُكْم القانون، والتقدّم اجتماعيًّا وتكنولوجيًّا. وجب انتظار أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كي تكتسب فكرة الغرب الدور ومروحة المعاني التي يحملها تعبير «في «الغرب»»، المألوف للـ «غربيّين» حاضرًا. إضافة إلى ذلك، لم يتوقّف غرب «الغرب» عن التبدّل منذ تلك الحقبة. ويدلّ الترابط بين «الغرب» والرأسماليّة على تلك الميوعة. وحاضرًا، نسلّم بذلك الترابط بداهةً. لكن، كان من شأن علماء اجتماع كثر قبل قرابة قرن، أن يُصدَموا لرؤية ثورة حمراء بوصفها إحدى ذرى حضارة «الغرب». ويتناول الفصل السادس، امّحاء تلك النسخة من «الغرب»، وما تلاه من تضييق للمدى السياسي لما يعنيه أن يكون المرء «غربيًّا».

ثمة مؤشّر آخر على حركيّة فكرة «الغرب»، تمثّل في صعود الولايات المتّحدة بوصفها القوة المركزيّة المُعرِّفَة عن «الغرب»، في مطلع القرن العشرين. شكّل ذلك تطوّرًا مهمًا لأنّه قبل تلك النقطة، كان «الغرب»

يعني أوروبا، خصوصًا أوروبا «الغربيّة». فُهِمَت الولايات المتّحدة بوصفها «غربيًا» بمقدار كونها نتاجًا لأوروبا. وفي القرن العشرين أيضًا، ظهر تحوّل آخر مماثل في الأهمية تمثّل في إدراج مجتمعات تراثها غير أوروبي، في عداد «الغرب»، خصوصًا اليابان. ووفق ما يشي به ذلك التحوّل، وبالتفارق عن شعارات عِرقيّة كـ «البيض»، تبيّن أن «الغرب» تصنيف قابل للتوسّع الفائق. ويأتّى مفهوم أنّ العالم بأسره قابل للـ «غربَنَة» [18]، من تلك المرونة.

تلك هي المرونة، لكن أيضًا الجاذبيّة والقوة، في فكرة «الغرب» التي يبدو أنّها تعتاش على ذلك الاستخدام المتناقض. لا يوجد مثال أفضل من الطريقة التي يُعلَن فيها «الغرب» بوصفه قاهرًا تمامًا ومهزومًا، في المستقبل والماضي معًا. منذ البدايات المعروفة للتوظيف المعاصر في «الغرب»، زُعِمَ أنّ الغرب في حال انحدار. كان يلفظ أنفاسه الأخيرة دومًا، من كتاب **هلاك الحضارة الغربيّة** لليتل [19]، إلى **موت الغرب** لبوكانان [20]. خلال الفترة نفسها تقريبًا وباقتناع مماثل تمامًا، مُجّد «الغرب» بوصفه منتصرًا. من كتاب بنيامين كيد **مبادئ الحضارة الغربيّة** (*Principles of Western Civilisation*) [21] الذي نُشِر في عام 1902، وصولًا إلى كتاب فيكتور هانسون **لماذا فاز الغرب** (*Why the West has Won*) [22] الذي نُشِر في عام 2001، نُظِرَ إلى «الغرب» بوصفه يعيش حالًا صحيّة، بل إنّه شيء لا يمكن إيقافه. لذلك، خلال الأعوام المئة المنصرمة، كان «الغرب» في حالَي انحدار وصعود، وكان يحتضر لكنه كان قيد الولادة أيضًا.

ما الذي نجنيه من تلك القصة غير المألوفة؟ ما نملكه هنا دليل على فكرة لها جاذبيّة غير عاديّة: فكرة يمكن استخدامها لسرد مخاوف ورغبات متباينة؛ إذ يستخدم الناس «الغرب» للتعبير عن أفكارهم وتنظيمها أيضًا. إنّه تصنيف ومورد فكري يساعد في رسم خريطة للصورة الكبيرة، ويمنح انسجامًا ووضعيّة لشيء ربما بدا لولاه، انتقائيًّا ومنحازًا. إنّ حقيقة كون أشياء متناقضة قيلت عن الغرب، لا تعني أنّها حشو زائد، بل تشير إلى أنها نافعة سياسيًّا واجتماعيًّا، بصورة فائقة.

معرفة «الغرب»

نحن معتادون على «الغرب». ولا يعني تعوّدنا إيّاه أننا نعرف الكثير عنه. سيكون جلّ الموادّ الواردة في هذا الكتاب، جديدًا بالنسبة إلى معظم القرّاء. لم يوضع الكتاب كي يخدم الألفة القائمة مع عنوانه، بل لتقديم معرفة بصدده.

إنّ تفكيك «المفهوم، والسلطة، والتفوّق المفترض لما صنّف تحت خانة «الغرب»»، وفق ما يخبرنا يونغ [23]، مشروع رئيس للنظرية الاجتماعيّة المعاصرة. هل أُخْضِع «الغرب» فعليًّا لتمحيص مماثل من قبل؟ أم إنّ ما يشير إليه يونغ حقًّا نقد ميول وممارسات جرى الاكتفاء بها بمجرد افتراض أنها غربيّة؟ وعلى الرغم من أنّ النظرية الاجتماعيّة النقديّة في أوروبا وشمال أميركا تحدّت «الغرب» بطرائق عدّة، إلا أنّها لم تُبدِ اهتمامًا بكيفيّة تخيّل «الغرب»، سواء في «الغرب» أم في باقي أرجاء العالم. وللأسف، أخفق صعود الدراسات «مابعد الاستعمار»، حتى الآن، في زعزعة ذلك الميل. أقول ذلك وبقربي كومة تكاد تتداعى لضخامتها من المراجع، والقراءات، والأنطولوجيّات، المنتمية إلى دراسات «مابعد الاستعمار». وتبتعد تلك الكتب من تمحيص فكرة «الغرب»، مكتفية بإعطاء تأمّلات عامة وتعميميّة تتخذ هيئتها وطبيعتها بوصفها معطى قبليًّا غير قابل للنقاش.

في الحقيقة، إنّ طبيعة ودور حكايات «الغربيّين» وغير «الغربيّين» معًا، لم يكونا منظورَين في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. يعطي ذلك تفسيرًا للإثارة الشديدة التي تكتنف الكتابة التي صعدت في العقود القليلة الماضية، عن «الغربنَة». وعلى الرغم من كونها أعمالًا متنافرة، ثمّة انقسام أساس فيها بين الذين يعرّفون الغربَنَة بوصفها مشروعًا «غربيًّا» لابتكار الذات، والذين يضعونها في سياق تفحّص صور «الغرب» في العالم أجمع. يمكن التفكير بالفريق الأول كامتداد لدراسات إدوارد سعيد عن الاستشراق [24]، وفق ما يُلمس في أعمال غوغفيلت، ناديل - كلاين، وفين [25]. بالتالي، يورد كورونيل (1996، ص 57) [26]:

إنّ تحدّي الاستشراق... يتطلّب ألا تكون «الغربنَة» مستقرّة على هيئة أسلوب في التمثيل يؤدّي إلى ولادة مفاهيم تراتبيّة ومنقسمة بحدّة، عن «الغرب» و«الآخرين».

ربما أمكن توسيع هذا الهدف نفسه أيضًا عبر المقاربة الثانية للموضوع، التي تتّسم بأنّها أكثر اتّساعًا. ومع ذلك، تصرّ تلك المقاربة أيضًا على أهمية دراسة التمثّلات غير «الغربيّة» بحدّ ذاتها، بوصفها مهمّة بنفسها أساسًا، وكذلك لامتلاكها درجة من الاستقلاليّة عن الهيمنة «الغربيّة» الشاملة. يندرج هذا الكتاب بالقطع ضمن المعسكر الثاني. بالتالي، يساهم في النقاش الذي يتصاعد في معظمه خارج «الغرب». في اللغة الإنكليزيّة، يشمل ذلك الجهدُ دراساتٍ عن «التغريب» في الصين [27]، وسيريلانكا [28]، ومصر [29]، واليابان [30]، وإيران [31]. تتميّز تلك المساهمات كلّها بمزجها تفاصيل تجريبيّة مع رؤى نظريّة. وتستند إلى أدب واسع لكنه مشتّت

ومتخصّص، عن الطرائق التي نُظِرَ بها إلى «الغرب»، عبر العالم بأسره [32]. وعلى الرغم من أنّ المساهمات الفرديّة من تلك الأعمال، كدراسة ستيفن هاي [33] عن رؤى طاغور للشرق و«الغرب»، تبقى متفوّقة؛ إلا أنّ التركيز الجوهري لحقل الدراسات عن «التغريب» الصاعد، مميّز تمامًا. وبعبارة أكثر تحديدًا، الذي يجعل المدرسة الجديدة في دراسات «التغريب» تطوّرًا مهمًّا، يتمثّل في الاهتمام بالاستخدامات والتوظيفات سياسيًّا واجتماعيًّا «للتغريب» في سياق أشكال غير غربيّة للحداثة، وكذلك التشديد على الطبيعة المتبادلة المُكوّنة للهويّات «الغربيّة» وغير «الغربيّة».

الجغرافيا والعالم

باستطاعة المرء تصوّر أنّه إذا كان لحقل أكاديمي أن يحتضن البحث الدولي عن الغرب، فسيكون حقل الجغرافيا البشرية. يجب أن يكون ذلك الحقل الأشد نأيًا عن النزعة الضيّقة الأفق. لكن النزعة السائدة أكاديميًّا في الجغرافيا المعاصرة تتمثّل في النأي عن تلك الطموحات [34]. ومع شبه شلل ناتجٍ من ذكريات عن الطريقة التي تبلورت فيها الجغرافيا أداةً استعماريةً للحصول على معلومات عن أراضٍ بعيدة، فضّل جغرافيّون أجندات أكثر محليّة وتنبّهًا للسياسة. وعلى الرغم من ذلك، ليست العزلة خيارًا قابلًا للاستمرار، لأنها تجعل التوصّل إلى فهم حتى العالم المحلي المباشر المحيط بنا مستحيلًا. وشرع بعض الجغرافيّين المعاصرين في إعادة تأسيس زعم الجغرافيا أنّها نظام عالمي. ثمة مثل جيّد عن ذلك في كتاب لويس ووايغن **خرافة القارات** (*The Myth of Continents*) [35]. بالتأكيد، تقدّم الصورة المشهديّة للويس ووايغن عن «نسخ الغرب السبع» (الشكل 1)، مع الشروحات المرفقة بها، نقطة بداية مفيدة لتقصّياتنا الخاصة عن ذلك الأمر.

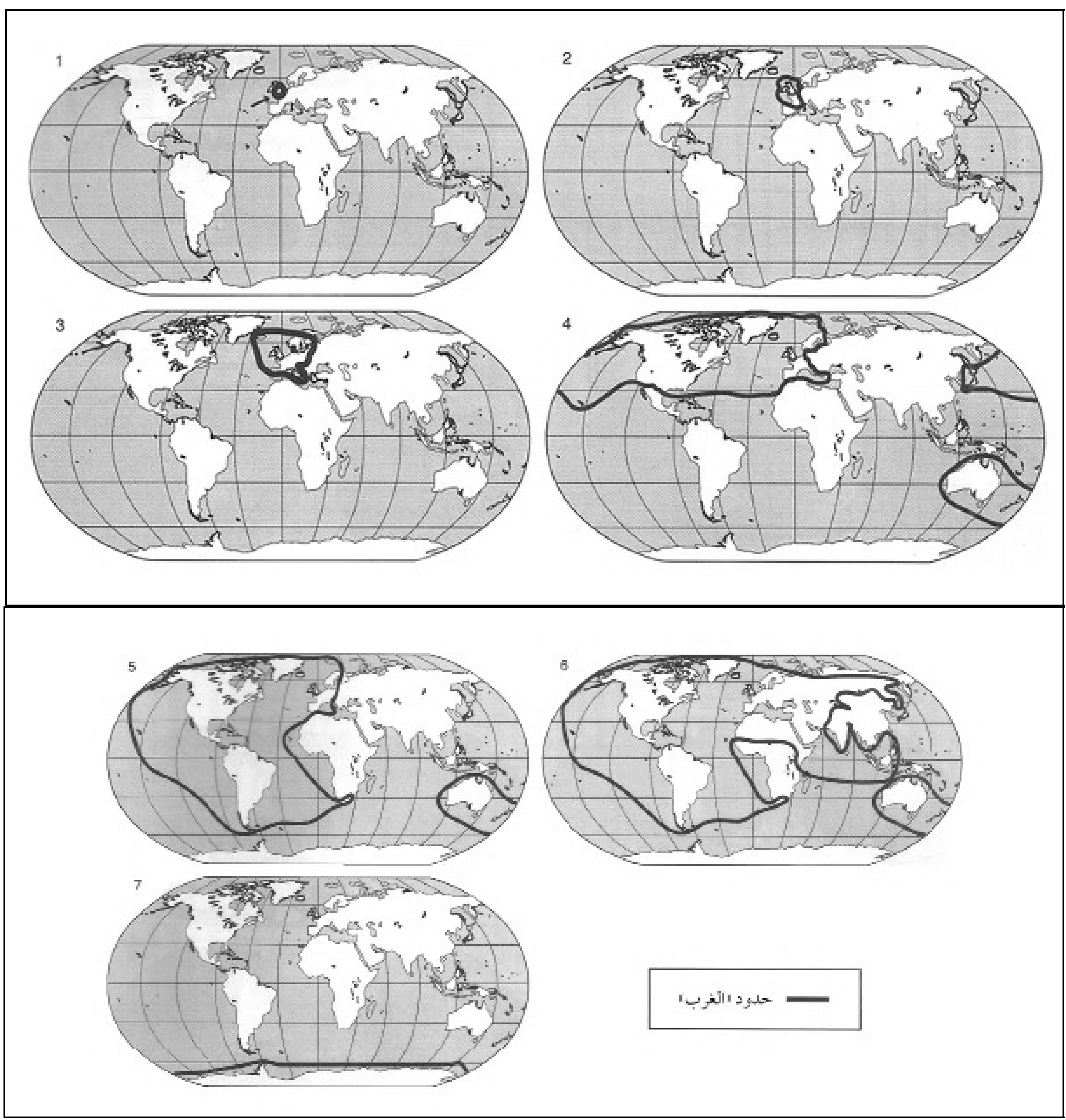
كما سنرى، لا تقدّم حتى تلك النسخ السبع، سوى وصف جزئي، إضافة إلى كونها مرسومة من منظور «الغرب» أساسًا. مثال على ذلك، لا تُقَدّم لنا النسخُ تلك المعادلةَ التي صارت رائجة خارج أوروبا وأميركا الشمالية، عن «الغرب» بوصفه دولًا صناعيّة يهيمن عليها البيض، سواء أدولًا رأسماليّة كانت أم شيوعيّة. في المقابل، تُظهر تلك الخرائط الصغيرة بوضوح الحدود المتغيّرة «للغرب» وكذلك توسّعه تاريخيًّا؛ إذ تمثّل الخرائط من 1 إلى 7، تسلسلًا زمنيًا، يُرسم فيه «الغرب» الذي كان ذات مرّة غير ذي بال، حلقة سوداء غامقة عبر العالم؛ ممتدة إلى الخارج وغربًا

وجنوبًا، وصولًا إلى نقطة تختفي فيها تلك الحلقة بمعنى أنها تندمج مع محيط العالم. إنّ الخريطة الأخيرة صادمة إلى أقصى حدّ. وكما يشير لويس ووايغن، «العالم باعتباره «غربيًا»»، من نبوءات أرنولد توينبي. ولا يُنسى أن توينبي كان متحدّثًا مرهفًا أكثر مما توحي به تلك الخريطة الصغيرة. الحق أنّ توقّعه لم يكن هيمنة «الغرب» ببساطة، بل نوعًا من الوحدة بين ثقافات العالم المتعدّدة:

أدرك غير «الغربيّين» من معاصرينا حقيقة أنّه بفضل توحيد العالم حاضرًا، صار تاريخنا الماضي جزءًا أساسيًا من تاريخهم... يجب علينا نحن الغربيّين الراكدين ذهنيًّا، أن ندرك... أن تاريخ «جيراننا» سيصبح جزءًا أساسيًّا من مستقبلنا نحن «الغربيّين» [(36)].

اعتدنا مفهوم قوة «الغرب» الشاملة، مع غرب يمحو نفسه بنفسه بفضل نجاحاته تحديدًا. إذًا، هل يفسّر ذلك الصعوبة التي أجدها في النظر إلى نفسي «غربيًا»؟ من شأن ذلك أن يكون استنتاجًا صافيًا. لكن، إذا دفعنا بتقصّياتنا إلى آفاق أوسع، وإذا نظرنا إلى أبعد مما فعله «الغرب» بنفسه والآخرين، يصبح واضحًا أن «الغرب» ليس ببساطة شيئًا من «الغرب»، أو أنه ليس حصرًا كذلك؛ بل إنّه شيء أشد تنوّعًا ويمتلك مهودًا عدّة. يعني ذلك اتّخاذ موقف مغاير للعبارة النمطية (cliché) المبسَّطة التي صاغها روبرتس القائلة إن «قصّة الحضارة الغربيّة الآن قصّة الجنس البشري برمّته» [(37)]. ذلك أنّ من الدقة القول إن «الغرب» كان واحدًا من قصص «الجنس البشري».

الشكل (1)
نسخ الغرب السبع



لويس ووايغن، «نُسخ «الغرب» السبع»: (1) تجسيد متطرّف يظهر فيه «الغرب» بوصفه إنكلترا وحدها... (2) «الغرب» ضمن الحدّ الأدنى التقليدي، الذي هو أساسًا بريطانيا وفرنسا والبلدان المنخفضة وسويسرا... (3) «الغرب» التاريخي في القرون الوسطى للمسيحية، قرابة منتصف القرن الثالث عشر. (4) «الغرب» بوصفه حلف الأطلسي في أثناء «الحرب الباردة»، أو أوروبا و«المستعمرات التابعة لها» (وغالبًا مع اليابان أيضًا). (5) «الغرب» الثقافي الكبير... (6) غرب الحدّ الأقصى المرتسم وفق أقصى الحدود الاقتصاديّة وكذلك التصوّرات الروحانيّة لـ «العصر الجديد». تضم هذه الصيغة الإرث المسيحي والإسلامي كله. (7)

«الغرب» العالمي (المستقبلي؟) للحداثة.

المصدر:

M. Lewis and K. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 51.

سياق «للغرب»: فصول من تاريخ عالمي

هذا الكتاب ليس سردًا شاملًا لفكرة «الغرب». بالتأكيد، يحدوني أمل بأنّه سيترك لدى القرّاء تقديرًا لمدى ضآلة ما نعرفه عن ذلك الصنف الشائع الاستخدام؛ إذ يقدّم حقبًا من تاريخ عالمي معاصر. وتحتفظ تلك النوافذ كلها المفتوحة على «الغرب»، بحجّتي العامّة القائلة إنّ «الغرب» ليس ابتكارًا غربيًا محضًا، بل وُظِّفَ إثنيًّا وسياسيًّا في أرجاء العالم عبر علاقة مع تصنيفات أساس تنتمي إلى زماننا. لذلك، ووفق ما تشير إليه بوضوح الأفكار الآتية، **ينظَر كل فصل إلى «الغرب» بطريقة تركّز على العلاقات، مع تقويمه في سياق هُويّة أو هويّات أخرى**.

على الرغم من استنادي إلى مفكّرين بارزين بوصفهم مصادر أساسية، فإني استعنت بهم لأعطي تعبيرًا عن عمليات أكثر عموميّة، وكذلك لأقدّم مساهمتهم الخاصّة في فكرة «الغرب». وأعترف بأنّ عرض ذلك الحشد من «الرجال العظماء»، يعطي منهجيّةً قصيرة النظر. إنّه «الغرب» منظورًا إليه من أعلى المجتمع، وليس من أسفله، هو الغرب كما رآه الرجال غالبًا، لا النساء. في المقابل، يفيد تركيزي على أفراد في إبعادنا من مزاعم لا قيمة لها في شأن التمثيل القومي. مثلًا، ما أقدّمه ليس ««الغرب» عند اليابان» بل عند فوكوزاوا، وليس «عند الهند»، بل عند طاغور.

تهتمّ الفصول الأربعة الأولى بأواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وتنتقل بنا الفصول الخامس والسادس والسابع إلى الزمن الحاضر، استنادًا إلى مواد ترجع في معظمها إلى منتصف القرن العشرين وأواخره.

يقدّم **الفصل الأول** دراسة بريطانيّة عن العلاقة بين الروايات العنصرية عن مفهوم العِرق الأبيض و«الغرب». وهو يتيح لنا رؤية انبثاق «الغرب»، في «الغرب»، ضمن سياق تناقضات واختلالات في خطاب أشدّ وضوحًا في عِرقيّته. وأُعرّف بكتابات عن «أزمة الأبيض» بين عامَي 1890 و1930، التي كشفت قصور مفهومَي تضامن الأبيض ونفعيّة فكرة «الغرب».

في **الفصل الثاني**، أُركّز على كيفيّة توظيف فكرة «الغرب» واستعمالها من السياسيّين السوفياتيين، كي يعرّفوا معنى الشيوعيّة. ففي البداية،

ربط البلاشفة «الغرب» بالحداثة الاشتراكيّة. وما لبثوا أن أعادوا رسمه باعتباره القطب المضادّ للدولة السوفياتيّة. كذلك، من الممكن استعمال ذلك الانتقال للإشارة إلى السياسات الاستعمارية المميّزة للاتّحاد السوفياتي. وهناك مناظرة بأنّ للشكل الرئيس للحداثة السوفياتيّة، أي العامل البروليتاري، صفةً سياسيّة مع مركزيّة إثنيّة أيضًا.

يستهلّ **الفصل الثالث** سلسلة من ثلاثة فصول عن العلاقة بين آسيا و«الغرب». أستكشف فيه موقف دعاة «الغربنَة» في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وأتناول أعمال مفكرَين أساسيَّين، أحدهما ياباني (فوكوزاوا يوكيتشي)، والثاني تركي (ضياء غوكالب). أصرّ كِلا الرجلين على امتلاك بلده موقعًا مميّزًا ومتفوّقًا بالنسبة إلى آسيا، وهو منفتح على «الغرب». وتطلّبت عملية الانقطاع والارتباط الثقافي تلك، رسم صورة نمطيّة سلبيّة عن آسيا، بالترافق مع أجندة قوميّة ««غربيّة» في أسلوبها»؛ إذ رأى فوكوزاوا وغوكالب «الغربنَة» باعتبارها تقدّم أدوات (فكريّة، عسكريّة، اقتصادية)، فهي تستطيع مساندة الاستقلال. لذا، لم تكن الغربَنَة ببساطة تتصل بالالتحاق بـ «الغرب»، بل بصورة أكثر أُسِّيةً، تتعلّق بامتلاك مستقبل قومي مستقل.

يقوّم **الفصل الرابع** المفاهيم الماديّة «الغربيَّة» والروحانيّة الآسيويّة، عبر أعمال رابندراناث طاغور. وسعيتُ إلى إظهار الطبيعة الخلاقة والأصيلة لنشاط ذلك الشاعر البنغالي باعتبارها تبشيرًا بالرؤية الروحانيّة لآسيا. واستُعمِلَ ذلك التأكيد لتحدّي الافتراض القائل إنّ الشرق الروحي و«الغرب» الصناعي هما ترابطات «غربيّة»، أو إنّ «النزعة الآسيويّة» مجرد تفاعل أو معاكسة، لهُويّة «غربيّة» سابقة لها.

يشكّل التضاد بين «الغرب» وآسيا، محور **الفصل الخامس** أيضًا. في المقابل، عبر الانتقال من مستهلّ القرن العشرين إلى أواخره، نواجه مجموعة مختلفة تمامًا من الصور النمطيّة. وفي الأمكنة التي رُسِم فيها الغرب ذات مرّة بوصفه مشهديّة رتيبةً من العقلانيّة والنزعة الصناعيّة، صار يُرسَم باعتباره مشهدًا للكسل والفوضى الاجتماعية. وبالنسبة إلى من يتبنَّون «القيم الآسيويّة»، صارت آسيا موطنًا للكفاءة والإحساس بالواجب مع نكران الذات. وعلى الرغم من ذلك، يبقى ذلك الرفض «للغرب» هشًّا أمام قوة النموذج النيوليبرالي المعولَم الذي يهيمن عليه «الغرب»، وأيضًا أمام نوستالجيا تتوق إلى تعريف أقلّ نفعيّةً للقيم في آسيا.

ينصبّ تركيزي في **الفصل السادس**، على التضييق الذي حاق بفكرة «الغرب». إنّها عملية ربطت «الغرب» برؤية محدّدة ووصفيّة في الاقتصاد

والسياسات، هي في الأساس الديمقراطية النيوليبراليّة. وبعد تتبّع أفول الديمقراطية الاشتراكيّة، أتمعّن في الكيفية التي صارت فيها النيوليبراليّة برنامج عمل لباقي العالم. ومع التشديد على الطبيعة المثاليّة للفكر النيوليبرالي، أقترح أن يحمل العلامات المميزة للتفكير الطوباوي. لذلك، أستعمل تهمة الطوباويّة لانتقاد التركيب الخرافي للأيديولوجيا النيوليبراليّة.

في **الفصل السابع**، نواجه صور اليوتوبيا المقلوبة «للغرب»، التي تطوّرت ضمن الحركية الإسلاميّة المتطرفّة وبعضٍ من أسلافها المفترضين. تركّز معالجتي على أعمال مفكّرَين مختلفَين تمامًا، هما الناقد الثقافي اليساري، جلال آل أحمد، والإسلاميّة مريم جميلة. وأبيّن كيف استُوعبت الروح التعدّدية المعادية للغرب التي يقول جلال إن التيار الراديكالي الإسلامي منهمك بها. إنّها عملية معتمدة على رؤى اليوتوبيا المعكوسة للغرب، مع رؤى طوباويّة للإسلام؛ وهي وجهات نظر يجسّدها كتاب جميلة، (*Western Civilization Condemned By Itself*) **الحضارة الغربيّة تدين نفسها بنفسها** [(38)].

(2) Arnold Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilisations*, 2nd ed. (London: Constable and Company, 1923).

(3) Edward Said, *Orientalism: Western Representations of the Orient* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

(4) Sun Ge, «How Does Asia Mean?» (part II), *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 1, no. 2 (2000), p. 336.

(5) استُعملت كلمة «تغريب» ومشتقّاتها أساسًا ترجمةً لـ Occidentalism ومشتقّاتها، وهي تعني الاهتمام بالغرب أو/ و الميل إلى (وصولًا إلى التماهي أو حتى تكوين هُويّة بتلك الصفة) ما يتّصل بالغرب. وفضّلت بذلك على مصطلح «الاستغراب» الذي استخدمه كثيرون، نظرًا إلى الالتباس الواضح في معنى ذلك المصطلح في اللغة العربيّة. وهناك فارق يفصله عن «الغَربَنَة» (Westernization) ومشتقّاتها (خصوصًا، متغربن (Westerniser)) بما هي أساسًا «فرض» النمط الغربي، إما إرادةً وإما فعلًا فارضًا. (المترجم)

(6) Victor Hanson, «Occidentalism: the False West,» *National Review*, 10/5/2002, at: <www.nationalreview.com/hanson/hanson051002.asp>, accessed: 21/11/2002.

(7) A. Margalit and I. Buruma, «Occidentalism,» *The New York Times Review of Books*, 17/1/2002, at: <www.nybooks.com/articles/151000>, accessed: 20/9/2002.

(8) هناك شبه إجماع بين علماء الاجتماع في الغرب، على شيوع التديّن في الولايات المتحدة، بمعنى وعي الأفراد بالبعد الديني وحضوره في حياتهم وممارسة طقوس تتصل به؛ على الرغم من أن الصورة الشائعة عن الولايات المتحدة عربيًّا لا تتفق مع ذلك المعطى. (المترجم)

(9) Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey*, p. 327.

(10) Mohamad Tavakoli-Targhi, «Imagining Western Women: Occidentalism and Euro-Eroticism,» *Radical America*, vol. 24, no. 3 (1990), pp. 73-87.

(11) Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography* (Basingstoke: Palgrave, 2001).

(12) Ibid., p. xiii.

(13) في الترجمة، وضعنا كلمة «الغرب» ومشتقّاتها بين مزدوجين. (المترجم)

(14) F. Hirth, *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records* (New York: Paragon Book Reprint Corp, 1966).

(15) S. Teng and J. Fairbank, *China's Response to the West: A Documentary Survey 1839-1923* (Cambridge: Harvard University Press, 1979).

(16) اقتباس لدى: C. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 277.

(17) L. Baritz, «The Idea of the West,» *The American Historical Review*, vol. 66, no. 3 (1961), pp. 618-640.

(18) استعملت كلمة «غربَنَة» (Westernization) ومشتقاتها للدلالة على تبني النمط الغربي، خصوصًا الحداثة (Modernity). لذلك، استخدمت كلمة «مُغَربِن» و«غربَنَة» في الإشارة إلى الأشخاص الذين يسعون إلى جعل مجتمع ما يتبنى طرائق الغرب والحداثة، والعملية المتفاعلة اجتماعيًا في إدخال/ استدخال طرائق الغرب والحداثة. وأعان ذلك أيضًا في إبقاء الفارق مع مصطلح «تغريب» (Occidentalism) أيضًا. (المترجم)

(19) J. Little, *The Doom of Western Civilization* (London: W. H. and L. Collingridge, 1907).

(20) P. Buchanan, *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization* (New York: Thomas Dunne Books, 2003).

(21) B. Kidd, *Principles of Western Civilisation: Being the First Volume of a System of Evolutionary Philosophy* (London: Macmillan, 1902).

(22) V. Hanson, *Why the West has Won: Carnage and Culture from Salamis to Vietnam* (London: Faber and Faber, 2001).

(23) R. Young, *White Mythologies* (London: Routledge, 1990), p. 19.

(24) Said, *Orientalism: Western Representations of the Orient*.

(25) C. GoGwilt, *The Intervention of the West: Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire* (Stanford: Stanford University Press, 1995); J. Nadel-Klein, «Occidentalism as a Cottage Industry: Representing the Autochthonous 'other' British and Irish Ritual Studies,» in: J. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press, 1995), and C. Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* (London: Sage, 2000).

(26) F. Coronil, «Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories,» *Cultural Anthropology*, vol. 11, no. 1 (1996), p. 57.

(27) X. Chen, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (New York: Oxford University Press, 1995); W. Ning, «Orientalism versus Occidentalism?» *New Literary History*, vol. 28 (1997), pp. 57-67, and X. Song, «Post-Mao New Poetry and 'Occidentalism',» *East Asia*, vol. 18, no. 1 (2000), pp. 82-109.

(28) J. Spencer, «Occidentalism in the East: the Uses of the West in the Politics and Anthropology of South Asia,» in: J. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

(29) N. Al-Ali, «Women's Activism and Occidentalism in Contemporary Egypt,» *Civil Society: Democratizaion in the Arab World*, vol. 9 (2000), at: http://www.ibnkhaldun.org/newsletter/2000/april/essay, accessed: 20/09/2002.

(30) M. Creighton, «Imaging the Other Japanese Advertising Campaign,» in: Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*, and R. Hutchinson, «Occidentalism and the Critique of Meiji: The West in the Returnee Stories of Nagai Kafu,» *Japan Forum*, vol. 13, no. 2 (2001), pp. 195-213.

(31) Tavakoli-Targhi, «Imagining Western Women».

(32) مثلًا: M. Siddiqi, *The Image of the West in Iqbal* (Lahore: Bazm-I-Iqbal, 1956); D. Keene, *The Japanese Discovery of Europe: 1720-1830*, revised ed. (Stanford: Stanford University Press, 1969); R. Chang, *From Prejudice to Tolerance: A Study of the Japanese Image of the West 1826-1864* (Tokyo: Sophia University Press, 1970); S. Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India* (Cambridge: Harvard University Press, 1970); S. Teng and J. Fairbank, *China's Response to the West: A Documentary Survey 1839-1923* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), and S. Aizawa, «New Theses,» in: B. Wakabayashi (ed.), *Anti-foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986).

(33) Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*.

(34) يُنظر: A. Bonnett, *White Identities: Historical and International Perspectives* (Harlow: Prentice-Hall, 2000).

(35) M. Lewis and K. Wigen, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography* (Berkeley: University of California Press, 1997).

(36) Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (London: Oxford University Press, 1948), p. 89.

(37) J. Roberts, *The Triumph of the West* (London: British Broadcasting Corporation, 1985), p. 431.

(38) M. Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, vol. I* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1979).

الفصل الأول من الأبيض إلى «الغربي»
«تدهور عِرقي» وصعود فكرة «الغرب» في بريطانيا 1890 - 1930

مقدّمة

لا يمكن فهم فكرة «الغرب» بمعزل عن الطرائق الأخرى لتقسيم الإنسانيّة. واستنادًا إلى أمثلة بريطانيّة، يستقصي هذا الفصل صعود «الغرب» عبر العلاقة بسقوط مفهوم العِرق الأبيض. بالتالي، يقدّم الفصل وصفًا يميّز ويحلّل فكرتين تتمتعان بحضور شامل، وغالبًا ما تُخلَط إحداهما بالأخرى وتلتئم بها أيضًا. وعلى نحو أكثر تحديدًا، سأبيّن أن ما حلّ بمفهوم العِرق الأبيض يخبرنا الكثير عن سبب تحوّل «الغرب» إلى فكرة شديدة الشيوع والتأثير.

حاضرًا، يشيع استخدام مصطلح «الحضارة «الغربيّة»». ويكفي أن يعود المرء بضعة قرون إلى الوراء كي يجد أن شيئًا ما كـ «الحضارة البيضاء» كان مسلَّمًا به. ومع ذلك غدت تلك العبارة عند بداية القرن الحادي والعشرين كفيلة بقرع جرس الإنذار، ليس لمجرد نبرتها العِرقيّة، بل لأنّها تافهة إلى حدٍّ ما. ففي بريطانيا المعاصرة، كحال مجتمعات «غربيّة» أخرى، من المحظور التأكيد علانيّةً مفهومَ العِرق الأبيض في نقاش عام. ويبدو أن موقفًا كذلك يُربَط، ربّما بطريقة مطلقة، مع العِرقيّة والرجعيّة والشعبويّة الجاهلة. وعلى النقيض من ذلك تمامًا، يبدو متوقّعًا من الشخصيّات العامة أن تُظهر الانحياز «للغرب» وللقيم «الغربيّة» والديمقراطية «الغربيّة». كيف يمكن فهم ذلك الانتقال؟ ما الفارق بين أن تكون أبيض وأن تكون «غربيًّا»؟

استنادًا إلى أعمال بريطانيّة لشُرّاح عن الإمبرياليّة والاشتراكيّة، يبيّن هذا الفصل أنّه بين عامي 1890 و1930 [(39)] ظهرت أعمال عن «أزمة الأبيض»، وبينما احتفت تلك الأعمال بالهُويّة البيضاء، كشفت فعليًّا حدود مفهوم العِرق الأبيض شكلًا للتضامن الاجتماعي.

بتعريف مفهوم العِرق الأبيض بأنّه ضعيف في ذاته أمام الهجوم، وبناءً على تحالف بين الجماهير والنخبة لم يكن أيّ من الطرفين عازمًا على مساندته؛ كشفت الأعمال عن «أزمة الأبيض» بعفويّة منطق العِرقيّة البيضاء باعتباره غير قابلٍ للتبرير. إنّ فكرة «الغرب» التي تطوّرت في ثنايا الأعمال عن تلك الأزمة وسياقاتها، قدّمت رؤية للمجتمع أقلّ اختزاليّة في عِرقيّتها، لكنّها ليست بالضرورة أقل إقصائيّة.

لذلك، سأصف ساحة متنوّعة للتحوّل يبدو فيها مفهوم العِرق الأبيض تدريجًا غير ملائم، فيما صارت فكرة «الغرب» باطّراد أكثر نفعًا وجاذبيّة. وفيما يبدو مغويًا الزعم بأن «الغرب» صار أكثر شعبيّة لأنه مثّل شكلًا ملطّفًا لنظرية «العِرق الأبيض» النافرة، يجب مقاومة ذلك الإغواء. لم

يكن «الأبيض» مرادفًا «الغرب» إلا نادرًا، سواء في المعنى أم في الاستخدام. وقامت فكرة «الغرب» على أكثر من مجرد إزالة الحرج العِرقي، حيث استطاعت تحديدًا إثارة مجموعة من المبادئ والقيم السياسيّة التي تقدر أن تكون كوزموبوليتيّة ومتمركزة عِرقيًّا بمهارة، كما يكمن فيها الانفتاح على الكل، سوى ما هو منغرس في تجارب وتوقّعات شرائح اجتماعيّة ضيّقة.

انحدار البيض

تزامنت الحقبة التي قُدِّم فيها «العِرق الأبيض» في بريطانيا باعتباره يعاني أزمة خطرة، مع الفترة التي دخلت فيها فكرة التفوّق الأبيض، بأقصى جرأة ومدى، إلى النقاش العام [(40)]. لا تثير تلك العلاقة الدهشة، لأن كلًّا من المفهومين بمنزلة الوجه الآخر للثاني. إنّ إحدى السمات الأساسيّة للهُويّة البيضاء مزاعم التفوّق غير العادية التي رُبِطَت بها، وهي مزاعم أدّت إلى إحساس عميق بالهشاشة. مثّل تهديد الزيجات المختلطة والصراع للحفاظ على النقاء العِرقي للبيض، أحد التعبيرات عن تلك الهشاشة. وعلى الرغم من أنّ مخاوف مماثلة تعتبر محوريّة في بعض الأعمال التي نناقشها في هذا الفصل [(41)]، فإنها لا تقدّم الفكرة الأساس المهيمنة على المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض»؛ إذ إنّ الإحساس بالتهديد العِرقي الذي تسبر غوره تلك المؤلّفات ليس محددًا ولا خاصًّا. بالأحرى إنّه ممتد ومتوسّع؛ إذ يعطي صورة المرآة عن المدى الواسع للبياض والتفاخر الفائق به.

إن الزخم الجدلي الذي يجعل فكرة العِرق الأبيض هشّة بالضبط بسبب تعاليها، مألوف تمامًا، حيث يلخّصه بجلاء عنوان دراسة لشامبرلين وغيلمان [(42)] عن مخاوف التفكّك، **التفكك: الجانب المظلم من التقدّم** (*Degeneration: The Dark Side of Progress*). في أيّ حال، أخطأ مؤرّخون معاصرون للثقافة، عندما شجّعونا على النظر إلى الانحدار العِرقي باعتباره شاهدًا على قلق في عقليّة «نهاية القرن» في شأن التفكّك [(43)]. تمتلك تلك الكآبة السوداويّة المتّشِحة بالرومانسيّة عند ماكس نوردو [(44)] في كتاب **التفكّك**، مكانةً محوريّة في هذه السرديّة المعاصرة. وفي وهن نموذجي، يصف نوردو زمانه كـ «غروب أمم تخبو نجومها وشموسها كلها بالتدريج، ويحتفظ الجنس البشري بقدرته على البقاء بمؤسّساته وابتكارته كلها، في عالم ميت» [(45)]. على الرغم من ذلك، لا يقدّم نوردو نصًا منمذجًا في الأسلوب أو الموضوع، للأدب عن «أزمة الأبيض». إنّ التشاؤم العِرقي

اللارومانسي بصلابة، عند تشارلز بيرسون (Charles Pearson) في كتابه **الحياة القوميّة وصفاتها: توقّع الآتي** (1894) (*National Life and Character: A Forecast*)، يعطي نصًا تأسيسيًّا أشد إقناعًا بكثير [(46)].

إذ يسنِد توقّعاته إلى أنماط اقتصاديّة وديموغرافيّة، يورد بيرسون أن «الأعراق الأدنى» سوف تنتزع بصورة محتّمة الأسواق والأقاليم من يد المجتمعات البيض التي أضحت معتمدة على الرغد والأمن الآتيين من الدولة [(47)]. لا شيء في توقّعاته يبعث الطراوة في العين: «عندما نغرق في أنحاء معيّنة من العالم، بالأعراق الصفر والسود، سنعرف أنّ ذلك كان محتّمًا» (ص 32). إنّ الصعود الاقتصادي لأولئك الذين سيسمّيهم إنغه، مترسّمًا خطى بيرسون، «الأعراق الأرخص» [(48)]، سوف يعني أن الأبيض «سيطرد من كل سوق محايدة، ويجبر على حبس نفسه ضمن سوقه الخاصة» [(49)].

إنّ موقع بيرسون بوصفه «رئيس كل أولئك الأنبياء» في التشاؤم العِرقي [(50)]، رسّخ سمعته كانهزامي ضمن المؤلفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض» وخارجه. «على الرغم من أنّ... العِرق الأبيض يدنو من أفوله»، نصح كورله [(51)] بـ «ضرورة ألا نفرّط بمواقفنا». بالتأكيد، كانت الدلائل على انحدار قوة الأبيض مؤثّرة إلى أبعد حدّ؛ إذ ترجع «أزمة الأبيض» إلى ما قبل تراجع مدّ الإمبراطوريّة البريطانيّة. وتزايدت سيطرة البيض على شعوب العالم في أثناء الفترة التي يتفحّصها هذا الفصل. وفي عام 1922، لاحظ وليام إنغه، وهو كبير أساقفة «كاتدرائيّة سان بول» في لندن، أنّه «لم تبقَ حكومة مهمّة وغير أوروبيّة، سوى حكومتي الصين واليابان» [(52)]. وعلى الرغم من ذلك، بعد فقرة واحدة من تلك الكلمات، ينضم من اشتهر بلقب «كبير الأساقفة الكئيب»، إلى جوقة الذعر العِرقي، ويخبرنا أنه مع حلول عام 1901 «شرع المدّ في الانقلاب» ضد العالم الأبيض. لم يشرح كبير الأساقفة إنغه، دلالة تلك السنة على الرغم من أنه يضيء على احتفالات اليوبيل الماسي في عام 1897، بوصفها «تتويجًا لصعود العِرق الأبيض». يعبّر جلّ الارتياب الذي يرسمه إنغه عن الميل المنتشر في صفوف أمثاله، إلى العثور على بذور الكارثة العِرقيّة في الأمكنة كلّها. بالنسبة إلى إنغه، لا شك في أنّ «الموكب المهيب» لذلك اليوبيل، كان أيضًا قرعًا لناقوس موت قوة الأبيض، ذلك أنّه: كان في استطاعة المشاهدين... ملاحظة التناقض بين الروعة الجسديّة للفِرق الملوّنة، ومظهر النمو المقموع وغير الصحّي للجموع التي احتشدت في الشوارع [(53)].

تغذى الارتياب الذاتي للأبيض من هزيمة عسكريّة صاعقة؛ إذ قوبلت مجابهة الأثيوبيّين القوات الإيطالية في «عَدوة» في عام 1896، بالذعر في أمكنة عدّة [54]. أمّا في بريطانيا، فقد حدثت الصدمة الحقيقيّة إثر نتيجة الحرب الروسيّة - اليابانيّة. ففي عام 1904، ساد توقّع عام بأن الحرب الروسيّة - اليابانيّة التي اندلعت ذلك العام، سوف تُسوّى سريعًا بمجرد وصول أسطول بحر البلطيق الروسي إلى الشرق الأقصى. في الحقيقة، دمّر الأسطول الياباني بقيادة الأدميرال توغو (Togo) ذلك الأسطول الروسي برمّته، عدا 3 سفن بقيت في مضيق «تسوشيما» في أيار/ مايو 1905. مع هزيمة روسيا، بدأت حقبة جديدة من العلاقات الدوليّة. إنّ «انتصار اليابان الصغيرة على روسيا الكبرى»، وفق تفسير بايزل ماثيوس في عام 1924، «تحدّى توسعيّة الرجل الأبيض وأنهاها». ووفق ماثيوس، أشّرَت الهزيمة على «نهاية عصر وبداية حقبة» (ص 28)، فيما رأى إنغه [55] أنها أشّرَت على «إحدى نقاط التحوّل في التاريخ». وفي كتاب *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy* وهو مؤلّف صار بسرعة النموذج الأكثر شهرةً على جانبي الأطلسي عن المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض»، صاغ الأميركي لوثروب ستودارد [56] المسألة بكلمات أشدّ مأساويّة؛ إذ كتب أنّه «مع انتصار الأصفر على القوى البيضاء الكبرى» [57]، «تحطّمت أسطورة الأبيض القاهر، وتمزّق قناع المكانة العالية الذي غلّف الحضارة البيضاء» [58].

نهاية التضامن الأبيض؟

من دلالات خسارة روسيا أمام اليابان، أنّها أثارت مسألة أخرى: التحالف الرسمي بين بريطانيا واليابان. وفي كتاب **صراع الألوان**، قدّم بوتنام ويل نقدًا صادمًا للحكومة البريطانيّة بسبب «خطوة التحالف مع اليابان المؤثّرة» [59]؛ إذ اعتبر بوتنام ويل التحالف الأنغلوياباني (1902) بمنزلة شكل للانهزام الذاتي في الخيانة العِرقيّة: كُشفت أسرار التفوّق، وهناك بلدان أخرى حذت حذو إنكلترا، وشرعت في القبول في علاقاتها الخارجيّة، بما يمكن تسميته نظام «السهم الأخير» الأخرق نفسه [60].

شكّل نموذج التضامن الأبيض النتيجة المنطقيّة لصعود الأبيض بوصفه قوة اجتماعيّة وسياسيّة. لكنه كان باستمرار مأزومًا ومحكومًا بالإخفاق، إضافة إلى انكشافه أمام الصعوبات المتشابكة الناتجة بشكل محتّم من استخدام تصنيفٍ مبهم التعريف ومفرط المثاليّة لكنّه فائق الماديّة؛ ليكون هُويّة جغرافيّة - سياسيّة لها دلالة معيّنة. ويأتي برهان واضحٌ على تلك

الصعوبات في محاولة استعمال مفهوم «المجتمع الأبيض» خلال الحرب الكبرى الأولى، وردًّا عليها أيضًا.

ضمن الكتابات عن «أزمة الأبيض»، ساد وصف تقليدي عن الحرب العالميّة الأولى بأنّها «حرب أشقّاء». وكتب الشاعر السير ليو شيزا موني (1925) في كتاب *The Peril of the White* «ليست مهلكة صفراء ولا سوداء، بل مهلكة الدمار الذاتي» [(61)]: ذلك أنّ «البيض في أوروبا وأمكنة أخرى، مصمّمون على انتحار العِرق الأبيض وخوض حرب داخليّة مهلكة» [(62)]. وقاد قلق موني في شأن التضامن الأبيض، إلى إطلاقه هجومًا على ستودارد وإنغه بسبب تنبّههما إلى الفوارق العِرقيّة ضمن البيض (وسمّى موني ذلك «النظريّة الاسكندنافويّة») [(63)]. وصرخ بهما قائلًا: «إنّه انتحار أن نشجع الازدراء العِرقي والارتياب العرقِي والأحقاد العِرقيّة، في صفوف تلك الأقليّة الصغيرة التي تمثّل الحضارة البيضاء» [(64)]. في المقابل، توافق ستودارد وموني على الإملاءات السياسيّة للحرب، بمعنى القول إنّ الوسيلة الوحيدة لاستعادة التضامن الأبيض تتمثّل في خلق اتّحاد سياسي أوروبي. وحاجج موني بأنّه «يجب على الأوروبيّين إنهاء خلافاتهم»، واقترح أنّ الوقت بات ملائمًا «للجمع فدراليًا بين الدول الأوروبيّة كلّها» [(65)].

لكنّ ذلك الحلّ الواضح لأزمة الأبيض أخلّت به فورًا تأمّلات الكاتبَين نفسيهما عن الطبيعة الغدّارة لأرتال واسعة من البيض، خصوصًا الروس والطبقات العاملة. وأضاف كتّاب آخرون النساء والمخنثين إلى تلك القائمة من المشبوهين [(66)]. حتى إنّه ما عاد الاعتماد على البيئة الفيزيائيّة الماديّة ممكنًا في دعم طموحات البيض. ففي تلك الفترة عينها، انشغل الجغرافيّون الأكاديميّون بفكرة «حدود المستعمرات البيضاء» عبر مناطق «المداريّة الحارّة» وغيرها من المناطق غير الملائمة مناخيًا في عالم المستعمرات [(67)]. إنّ الآمال العظيمة بسيطرة الأبيض وتضامنه، وتاليًا مدى هشاشته، ثبّطت أيّ محاولة محدّدة لاستطلاع حلّ لأزمات مفهوم العِرق الأبيض. في المقابل، حلبة صراع الطبقات هي التي كشفت فيها المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض»، حدودَ المجتمع الأبيض بطريقة فائقة الشمول.

الحدود الطبقيّة للمجتمع الأبيض

المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض» هي نفسها المؤلّفات التي تتحدّث عن تفوّق الأبيض. والمفارقة أنها أيضًا مؤلّفات تتعامل مع جموع الشعب الأبيض بارتياب، بل وباحتقار معلن غالبًا. يقدّم هذا التناقضُ أوضحَ

مثال على أنّها لم تكن مجرّد مؤلّفات تتحدّث عن أزمة، بل مؤلّفات واقعة في أزمة: خرافتها الأساسيّة ساقطة باستمرار، ولا قيمة لها. ومن دون قصد، يظهر الأبيض بوصفه تصنيفًا لا يتلاءم مع التضامن الاجتماعي. الحال أنّه إذا انقسمت الأمّة البيضاء بين «البريطاني - الأدنى» [68]، ومن وصفهم ستودارد بـ «الأرستقراطيّين الجدد»، عندها بالضرورة تنكشف فكرة المجتمع الأبيض بوصفها في أحسن الأحوال، مجرد ذكرى لرابط تجاوزه التاريخ [69].

تتفاقم المشكلة بحقيقة أنّ الطبيعة الارتيابيّة لجلّ الشعوب البيض ليست نبرة ثانويّة في النصوص التي نناقشها؛ إذ غالبًا ما تكون الموضع الرئيس للنقاش والأدلّة. بالنسبة إلى إنغه، الحضارة دومًا ملكيّة لنخبة صغيرة: إنّها «ثقافة لطبقة محدّدة صبغت بشخصيتها الحياة القوميّة، لكنّها لم تحاول الارتقاء بالشعب كلّه إلى مستواها» [70]. من دون تلك القلّة المثقّفة، يكون مفهوم العِرق الأبيض وعاءً فارغًا محرومًا من الذكاء والتوجّه. ووافقه كورله على أنّ «العقلاء والمتّزنين سيطروا دومًا على عالمنا... وعندما يكفّون عن ذلك، سيتحتّم على عِرقنا الأبيض أن يسير نحو انحداره» [71].

تتمثّل النخبة بكونها مجموعة تتزاوج داخليًّا وتملك قيمًا متباينة عمّا لدى العموم، فهي تكاد تشبه عِرقًا ضمن عِرق. لذلك، يحدّد أولئك الكتّاب التحدّي الأكثر أُسِّية الذي يواجهه مفهوم العِرق الأبيض، بأنّه يتعلّق بتراخي القبضة التي تُحكمها تلك المجموعة على السلطة. بالتأكيد، تتكرّر الإشارة إلى الاحتمال الوشيك بأن تغرق تلك المجموعة في لجّة من بيض أدنى منها، المرّة تلو الأخرى. وردّد موني [72] صدى قلق مألوف لدى حركة النقاء العِرقي [73] وكان منتشرًا ضمن مروحة الطيف السياسي؛ عبر ملاحظته أنّ «في أوروبا كما أميركا، تبدو الأعراق البيض كأنّها تذوي من القمّة نزولًا»، وأضاف: «خصوصًا في بريطانيا، يعزف الأشخاص الأشد ذكاءً عن تكوين عائلات» [74].

ليس «الرجل - الأقل» لدى فريمان [75]، سوى الذي وصفه ستودارد [76] بـ «الرجل - الأدنى»، وكورله [77] بالنوع «سي3» [78]، لأنّه أبيض لكنه عدو مفهوم العِرق الأبيض؛ إنه عدو يمثّل تراجعًا عِرقيًّا ونذيرًا بمستقبل فوضوي، في آنٍ. في كتاب **ثورة ضدّ الحضارة**، قدّم ستودارد [79] وصفًا تفصيليًّا لـ «الرجل - الأدنى» بوصفه مجموعة منفصلة لها تقاليدها، ومصالحها، وأجندتها الخاصّة بها. وذكر ستودارد أنّ «السلوك الأساسي للرجل - الأدنى، تمرّد غريزي وطبيعي، ضدّ الحضارة» [80]. وكذلك يعمد

إلى «التكاثر، متربّصًا بأزمنته» [(81)]، منتظرًا فرصته. ويخلص ستودارد إلى أنّ زمن الرجل - الأدنى قد أَزِفَ الآن: «صار اسم فلسفته اليوم البلشفيّة» [(82)]، التي هي «أساسًا، مجرد «عقلنة» لمشاعر العناصر المرفوضة، والدنيوية، والمتفكّكة» [(83)]. بالنسبة إلى كورله، لا تتطلّع «الجموع»، أو «غير المؤهّلين»، إلى الشيوعيّة على النحو الذي وصفه ستودارد، لكنّها تستوي لديه أيضًا في كونها بدائيّة؛ إذْ يخبرنا [كورله] بأنّ طبقة جديدة وحربًا عِرقيّة توشكان الانطلاق بين الجموع التي سوف «يكون لها سريعًا... السلطة على التشريع» [(84)]، وهي تسعى إلى خنق تشريع النقاء العِرقي بأثر من إحساسها بالحفاظ على الذات؛ وبين «واحد أو واحدة من بين كل 25 شخصًا»، لديه/ لديها «ما هو خير في البريطاني» [(85)].

إنّ صعوبة الجمع بين تأكيد التضامن الأبيض والنخبويّة الطبقيّة معًا، وجدت حلّها جزئيًا، عبر التشديد على أنّ «السلالة الأفضل» في الطبقة العاملة وصلت إلى القمّة منذ وقت طويل. لذلك، يمكن الزعم أنّ العلاقة بين النخبة العِرقيّة والجموع البيضاء حقيقيّة لكنّها ضامرة. بالنسبة إلى [الكاتب أ.] أيرلند

منذ بضعة قرون، حدث انحدار مستمر وصادم في المساهمة الثقافيّة الآتية من الطبقات «الدنيا» في المملكة المتّحدة، وبالطبع، بالترافق مع زيادة نسبيّة في المساهمة من الطبقتين «الوسطى» و«العليا» [(86)].

وُظّفت خرافتان أساسيّتان عن البرجوازية البيضاء لتعضيد تلك المناظرة. تعرّف الأولى جذورَها الجغرافية والاجتماعية في حياة الريف القاسية والرجوليّة في إنكلترا القرويّة في عصر ما قبل الصناعة. وتموضع الخرافة الثانية البرجوازية البيضاء كسلالة من الفائزين طبيعيًّا، بمعنى أنها وريثة لسلالة مقاتلة استطاعت إثبات تفوّقها، قبل التنازل عن الصراع من أجل البقاء بتدخّل الدولة ورفاهها. نعثر على الموقف الأول شائعًا في توصيفات الطبيعة التفكيكيّة للمدينة، وهو موقف عبّر غالتون عنه بكثرة في عام 1883، قائلًا: «المدن تعقّم العنفوان الريفي» [(87)]. وشرح بيرسون [(88)] كيف عملت المدن على «استنزاف دم الحياة من المقاطعات الريفيّة»، ما جعل «رجل الريف الميّال للعنفوان» مستوعَبًا في «نماذج إنسانيّة أشدّ ضعفًا وموقوفة النمو» تملأ المدن. بالتالي، تذوي سريعًا تلك «الهدية العِرقيّة» التي يحملها مهاجرو الريف إلى المدينة. يعمل هذا التحليل على ترسيخ جذور النخبة بصلابة في الماضي الأبيض الريفي، ويدين في الوقت نفسه التحضّر والتصنيع بوصفهما عدوَّين للعِرق [(89)].

عند النظر إلى العالم عبر ما سمّاه تاغوييف [(90)] «سيف الاختزاليّة على

الطريقة الهتلريّة» في المخاوف المعاصرة لمعاداة العِرقيّة، يكون مغويًا تصنيف الآراء الواردة أعلاه بأنّها تحمل نواة فاشيّة. وبتلك الطريقة، يبدو أنّ آراء بيرسون، إنغه، بوتنام ويل، موني، وكورله ونظرائهم تحقّقت ولو جزئيًّا ضمن النُظُم التي جمعت الأرستقراطيّة الجديدة مع التوتاليتاريّة الشموليّة، في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته. في المقابل، يتجاهل خط الارتقاء حقيقة أنّ المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض» تخبرنا عن التناقضات والإخفاق في التفوّق العِرقي، أكثر ممّا تخبرنا عن إمكاناته السياسيّة. ولدى رفض جموع البيض باعتبارهم، بطريقة أو بأخرى، غير أكفّاء، تغدو حادّة مشكلة تركيب برنامج إيجابي للحفاظ على المجتمع الأبيض. ويظهر مؤشّر على فداحة المشكلة في حقيقة أنّ عددًا من النصوص قيد النقاش، يصل إلى استنتاجات طوباويّة مضخّمة، وادعاءات عالية النبرة عن إعادة إحياء العِرق. تحمل دلالة على ذلك، خطط فريمان [91] وإنغه [92] بصدد «مجتمعات تجريبيّة» لتفوّق البيض. تخيّل فريمان تلك المستوطنات في بريطانيا، فيما نبّه إنغه إلى ضرورة إنشائها في مستعمرات نائية (اقترح كندا الغربيّة، جنوب التشيلي، روديسيا)، بهدف تجنّب تلوّث تمازج الطبقات. في الموقفين كليهما، يفترض أن تتكوّن المستوطنات من بيض غير منحطّين، ويستطيعون العيش والعمل والتكاثر في عزلة تامّة. وبجلاء، توحي خطط كهذه بأنّ الطريق إلى إنقاذ «العِرق»، تكمن في تجنّب المجتمع الأبيض. بالتالي، فإنها تُدين مفهوم العِرق الأبيض بوصفه لا يملك كفاءة للنهوض بمهمّة تحديد هُويّة مُجدية للنخبة.

إنّ فكرة العِرق الأبيض محوريّة بالنسبة إلى هذا النوع، لكنّها تخذل أولئك الكتّاب باستمرار. بالأحرى، يخفقون هم في تصديقها بما يكفي لجعلها فاعلة وكافية. من المدهش أنّ المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض» طواها النسيان بسرعة، واعتُبرت عناوينها منذ ثلاثينيات القرن العشرين وصاعدًا، مفزعة ومنحرفة. ومع ذلك، ثمّة قصّة أخرى تجري في ثنايا هذا النوع من الكتابة، بل وترافقه أيضًا. هناك تلميحات قويّة في كلّ نصّ فيها إلى الهُويّة من نوع آخر، هي «الغرب» الذي يصلح لأن يكون أساسًا لـ «هويّتنا»، خصوصًا هُويّة النخبة. وعلى الرغم من ذلك، قبل أن نستطيع التفكير في «صعود الغرب»، من الضروري ملاحظة عناصر أخرى ساعدت في تأكيد أفول مفهوم العِرق الأبيض، بوصفها مرجعًا مُعلَنًا وغير مربك، ضمن النقاش العام.

التفوّق الأبيض المُعلَن: الانحدار والكسوف

في الغالب، يرتسم مطلع القرن العشرين باعتباره حقبة مكثّفة لـ «الوعي العِرقي» [93]. وما يبدو خلابًا في المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض»، أنّها تُظهر «حدود» التفوّق الأبيض. وعلى التحديد، تُظهِر صعوبة الحفاظ على التزامات بالتضامن العِرقي والتفوّق العِرقي والتراتبيّة الطبقيّة، بوصفها نظامًا منسجمًا ومستقرًّا للقيم. لا يقتصر الأمر على أن تلك الرؤية للعالم عرضة للتأزّم، بل إنّها مربوطة به أيضًا. يتوافر دليل يشي بأن سياسيّين ومعلّقين عامّين في بريطانيا، كانوا فاقدي الإيمان بمثالية الأبيض. ويمكن المناظرة بطريقة معقولة لمصلحة القول بيقظة أحدثتها الحرب العالميّة الأولى كونها مثّلت لحظة أساسية للتساؤل الجدّي عن مصير إمبرياليّة البيض [94]. ويتحدّث بانيكار [95] عن ذلك الوقت قائلًا: «باستثناء تشرشل (Churchill)، لم يكن هنالك مسؤول كبير في الأحزاب البريطانيّة يعترف إلى حدّ الإيمان، بأنّ مهمة الرجل الأبيض أن يحكم».

لو أنّهم صرّحوا بمكنوناتهم، للقي أولئك المشكّكون تأييدًا فكريًّا من ليبراليّين مناهضين للإمبرياليّة، والأبرز بين الأخيرين هو ج. أ. هوبسون. في كتابه **أزمة الليبراليّة** [96]، رفع هوبسون الصوت محذّرًا من: [أنّ] تعمّد الانطلاق بمسار جديد كأمّة متحضّرة، مع تعريفٍ للحضارة مستند إلى معطيات العِرق واللون، وليس الشخصيّة الفردية وإنجازاتها، ليس أقلّ من نثر البذور لمحصول من مشكلات مظلمة وخطرة للمستقبل [97].

يفرض الموضوع الذي يشدّد عليه هوبسون - أنّ الأيديولوجيا العِرقيّة تولّد الاحتقار والصراع - التحدي الأقوى للتوكيد علانيّة بمثاليّة الأبيض. وكما يوحي ذلك، يحظى التراجع عن العِرق، بعبارة أدقّ العِرق الأبيض، بجمهور سياسيّ عريض من الليبراليّين واليساريّين المهتمّين بالمساواة الإنسانيّة. وفي تلخيص عن تأثيره في الأكاديميّين البريطانيّين والسلوكيات الشعبيّة حيال الاستعمارية في ثلاثينيات القرن العشرين، لاحظ فيوردي وجود «ارتباط واضح مرتسم بين المتنبّهين بوعي إلى العِرقيّة وبين المناهضين للأبيض» [98]. وأراد فيوردي بذلك إبراز ميل متزايد إلى ربط «الوعي في شأن العِرقيّة» بالاضطهاد العرقي [99]. بالتالي، فُرِضَ على السياسة الاستعمارية البريطانيّة عدم الاكتفاء بالنهوض بمهمة «إزالة العِرقيّة» لفظيًّا عن المواجهات الاستعمارية، بل السعي، ولو ظاهريًّا، لمعارضة فكرة التراتبيّة العِرقيّة بحدّ ذاتها، وهي فكرة جوفاء أيضًا. لقيت هذه العملية تشجيعًا من الرغبة بتحدّي التأثير العالمي للاتّحاد السوفياتي الذي نال رصيده بمناهضة العِرقيّة اهتمامًا جديًّا، حتى من أشدّ مناهضي الشيوعيّة تطرّفًا. لذلك، استطاعت الهجمات المتأخرة على العِرقيّة - بالتحديد ضد العِرقيّة النازيّة - الاستفادة من رغبة موجودة أصلًا في

«الابتعاد من» العِرق بوصفه محورًا أساسًا للخطاب العام. ووفق ما يعنيه ذلك، لم تخلق معارضة العِرقيّة النازيّة القبول رسميًّا بمناهضة العِرقيّة، لكنها ساعدت في حمايتها. ولاحظ مسؤول بريطاني رفيع المستوى في سياق المعارضة الواضحة للتمييز العرقي في «شرعة الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان» (1945)، أنّه «يوجد نوع من الإجماع الرسمي على معارضة هذا النوع من العجرفة البدائيّة» [(100)].

رسّخ نقد العِرقيّة أقدامه جيّدًا في الأوساط العلميّة في ثلاثينيات القرن العشرين. لكنّ صدقية مفهوم العِرق فُضِحت على نحو مميت مع تقدّم علوم الجينات إلى نقطة صار فيها العِرق خاليًا من الدلالة بالنسبة إلى التصنيف العلمي للفوارق البشريّة [(101)]. وفي بريطانيا، قدَّم كتابا هوغبن **مبادئ الجينات** [(102)] وهالدين **الوراثة والسياسة** [(103)]، ملامح أولى عن النقض العلمي المستمر للعِرقيّة. ونال ذلك الموقف شعبيّة مع كتاب هاكسلي وهادون **نحن الأوروبيّون** (*We Europeans*) [(104)]. واقترح هاكسلي وهادون «وجوب التخلّي عن كلمة عِرق كليًّا، لمصلحة ترسيخ استخدام مصطلح وصفي غير ملزم هو «المجموعة الإثنيّة»» [(105)]. ساعد المفهوم القائل بوجوب تفضيل استعمال كلمة «إثني» (واستطرادًا، «إثنيّة») بسبب قدرتها على تجنّب الإيحاء بـ «مدلولات التجانس، وصفاء الأصل، وما إلى ذلك» [(106)]، وعلى تسفيه شعارات عِرقيّة كالأبيض بجعلها تسميات بالية تمامًا.

بالتالي، نضبت الشرعيّة الشعبيّة للمثال الأبيض. المفارقة أنّه حتى في ذروتها، كانت الهُويّة البيضاء في أزمة. وبالاسترجاع، يظهر انحدارها وأفولها منتَظرَين في دعاياتها بالذات؛ إذ إنّ أشد مناصري التضامن الأبيض تطرفًا، وجد تلك الفكرة غير ملائمة. كذلك نستطيع تقصّي شيء آخر: لم تحُز الهُويّة البيضاء تاريخًا مستقلًا؛ إذ تزامنت هذه الأزمة مع شكل آخر للهُويّة شرع في الصعود واكتساب القبول، في المؤلّفات التي تتحدّث عن انحدار الأبيض وبالترافق معها أيضًا.

غرب «الغرب»: البدايات

تقليديًّا، يُرسَم الخط التاريخي «للغرب» بداية من تفتت الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى أجزائها الغربيّة والشرقيّة. وبصورة تدريجيّة، صار تفكّك تلك الإمبراطوريّة الغربيّة متمازجًا مع ما سُمّي لاحقًا «المسيحيّة «الغربيّة»»، وهي مجتمع متنوّع يتمحور حول روما والسلطة البابويّة [(107)]. وعقب الشقاقات مع الكنيسة «الشرقيّة» في القرن الحادي عشر، والرمي

المتبادل بالحرم الكنسي بين قادة المذهبَين في عام 1054، بلورت المسيحيّة «الغربيّة» هُويّة واضحة. بالتالي، عزّز نهب القسطنطينيّة، عاصمة الكنيسة الشرقيّة، في عام 1204 على أيدي الصليبيّين الغربيّين، إحساسًا «راسخًا» بالارتياب بين التقليدَين المسيحيّين.

لا يعطي التاريخ المبكّر للمسيحيّة «الغربية» سوى مؤشّرات جغرافيّة مبهمة عن «الغرب». لكنه يحتوي دلائل ثمينة على انبثاق نوع من تفهّم أوسع سياسيًّا وثقافيًّا، «للغرب» الذي نعرفه حاضرًا. إذا سعينا إلى البحث عن ارتباطات مبكرة تردّد أصداء الاستخدام المعاصر لمفهوم «الغرب»، يجب أن نلتفت أولًا إلى التبدّل السريع في أوروبا في أثناء القرن السادس عشر. وحينها، ألقت حركة الإصلاح البروتستانتي بقفاز التحدّي في وجه المسيحيّة «الغربية». ولّدت البروتستانتيّة شقاقًا جديدًا في العالم المسيحي، هو انقسام جعل استعمال مصطلح «الغرب» العلماني، تصنيفًا غير مثير للنزاع ويصف ما سُمّي ذات مرّة «المسيحيّة». كان «الغرب» كلمة تغطي الشروخات في المسيحيّة «الغربية» [(108)]. وسرعان ما أُثقِل هذا الاستخدام العلماني، بل تعقّد أيضًا، بجغرافيا الإصلاح البروتستانتي. ذلك أنّ البروتستانتيّة تلازمت بإحكام مع بلدان أوروبا الشمالية والغربيّة، فيما تلازمت الكاثوليكيّة مع جنوب أوروبا. لذلك، ابتدأ تبنّي مصطلح «الغرب» في أراضي البروتستانت، للإشارة إلى الذات وباعتباره مصطلحًا يحمل مضامين دينيّة محدّدة.

في المقابل، أخذ تضمين ثالث في البروز. عند النظر غربًا، كان ثمة مشروع استعماري يتطوّر ضمن القوى الأوروبيّة المحاذية للمحيط الأطلسي. ووفق كلمات دلانتي [(109)] «اعتُبرت غربنة أوروبا عندما حلّ كولومبوس (Columbus) بديلًا لشارلمان (Charlemagne)، بداية للعصر الجديد». وبالتمازج مع مضمونه البروتستانتي، يمكن تخيّل حلول مفهوم «الغرب» الإمبراطوري والاستعماري، محلّ «الغرب» كمصطلح جغرافي - سياسي أساسي، بالنسبة إلى عصرَي الاكتشاف والتنوير معًا. ومع ذلك، من المدهش أنّ مصطلح «الغرب» ظلّ هامشيًّا؛ إذ كان استخدامه مبتذلًا وغير متطوّر أيديولوجيًّا. ففي أفضل الأحوال، كان «الغرب» تعبيرًا إضافيًّا، يُستعمَل في سياق الحديث عن أوروبا. ويعني ذلك أن «أوروبا»، وليس «الغرب»، قد حلّت بديلًا من «المسيحيّة».

وجّه هيغل ضربة سريعة إلى الروابط التقليديّة والأفكار الراسخة في مطلع القرن التاسع عشر، عندما قدّم رؤيته الغربيّة للتنوير. وفي نصٍّ شهير من كتابه **فلسفة التاريخ** [(110)]، أوضح هيغل أنّ «تاريخ العالم ينتقل من الشرق إلى الغرب، لأنّ أوروبا نهاية التاريخ قطعًا» [(111)]. انبثق مفهوم

أنّ الحريّة الإنسانية لا يمكن أن تتجاوز تجسيدها الغربي الحديث الذي برز من ربط هيغل البروتستانتيّة بالعقلانيّة؛ إذ رأى أنّ الإصلاح البروتستانتي هو««شمس» كاملة التنوير» [112]، مشدّدًا على أنّ «الروح الألمانيّة هي روح العالم الجديد» [113]. وعندما تحدّث عن انتقال التاريخ إلى الغرب، كان يراه منتقلًا إلى الأفق البروتستانتي. لكن، على الرغم من تأمّله مطوّلًا في العالم الشرقي، إلا أنه لم يقل سوى القليل عن الغرب بوصفه وحدة. وعندما أدار عينه إلى الغرب في «فلسفة التاريخ»، عمد إلى تقسيمه ثلاث حضارات متباينة (الإغريقية، الرومانية، الألمانية). لم يمتلك هيغل سوى نزر ضئيل من الاهتمام بتطوير إحساس واسع أو شامل، للهُويّة «الغربية». وتدلّ السهولة التي يتعامل بها مع مصطلح «الغرب»، على استمرار هامشيّته كفكرة بالنسبة إلى هيغل.

في بداية منتصف القرن التاسع عشر، لم يظهر في بريطانيا سوى اهتمام جدّي ضئيل بتطوير فكرة «الغرب» أو تخيّل شيء ما يدعى «حضارة غربيّة». وعلى الرغم من ذلك، يمكن تلمّس تطوّر التلازم بين «الغرب» والدينامية والتقدّم إلى صورة نمطيّة. استخدم ماركس عبارة «العالم «الغربي»» في عام 1853 [114]، عند تعليقه على السياسة الاستعمارية البريطانيّة في آسيا. ويبرز سياق مماثل، لكن مع خلاصات سياسيّة مختلفة، في استخدام ماكولاي ذلك المصطلح، قبل ماركس بثمانية عشر عامًا، في عام 1835 [115]. لم تكن تلك الاستعمالات وصفيّة محضًا. كانت الكليشيهات عن المحافظة والجمود الاجتماعي الشرقي، في مقابل الدينامية الغربيّة، راسخة بشدّة. سبقت تلك الصور النمطية توصيف ماركس لـ «الجمود» الآسيوي في كتابه **رأس المال**. ولخّص النائب البريطاني المتطرّف جوزف كووين تلك المعتقدات بطريقة مزرية، في خطاب ألقاه في «مجلس العموم» (4 أيلول/ سبتمبر 1880)، عندما وصف «الحضارتين المتصارعتين، «الغرب» والشرق: إحداهما متوثّبة وتقدميّة، والأخرى تقليديّة ومحافظة» [116]. إذًا، لدينا في منتصف القرن التاسع عشر كلمة وفكرة ذات قوة وقدرة يمكن أن تتطوّر لكنّها لا تزال غامضة. إنّها كلمة تحمل مدلولات تقليديّة دينيّة وسياسيّة، ولكنها وضعت قيد الاستعمال بطريقة ملائمة كي تفسّر صعود أوروبا إلى مرتبة القوة العالميّة. ما نفتقده هو تفسير لسبب تحوّلها، منذ أواخر القرن التاسع عشر، خصوصًا منذ العقدين الأولين من القرن العشرين إلى فكرة مركزيّة، فئة كليّة القدرة في صوغ العالم المعاصر.

لم يتبلور المفهوم القائل إنّ «المجتمع «الغربي» وحدة» [117]، وإنّ للغرب تاريخه الخاصّ، بمعنى أنّه «حقل واضح للدراسة» [118]، وأنّه فوق

ذلك «منظور»، ومخزون ثقافي إثني، إلا منذ ما يزيد قليلًا على السنين المئة الأخيرة. إنّه ابتكار حديث نسبيًّا يتجاوز المعاني القديمة للمصطلح نفسه. يمكن تفسير تطوّر هذا «الغرب» المعاصر عبر تأثير حوادث معيّنة؛ أهمّها الثورة البلشفيّة، وبروز هيمنة الولايات المتّحدة، وخسارة السلطة الاستعمارية وهي أهم هذه العوامل؛ وعملت كل واحدة على جعل فكرة «الغرب» أكثر أهمية وضرورة. ومال غوغفيلت [(119)] إلى التشديد على تلك الحوادث في مسرده التأصيلي عن فكرة «الغرب». كما يمكن العثور على فكرة الغرب بوصفها نموذجًا في أجزاء أخرى من الكتاب، كالفصل الثاني الذي يتناول تأثير البلشفيّة، والفصل السادس الذي يناقش التماهي بين الغرب والولايات المتّحدة. وفي المقابل، تميل تلك المقاربة إلى إغفال أن الهويّات الجديدة انبثقت في سياق الهويات القائمة. فلا تكون الشعوب ولا الأمم صفحات خالية تُكتَبُ «الحوادث» عليها. وبالمقابل، تتطوّر الهويّات الجديدة ضمن هويّات سابقة وفي سياقاتها. ينشأ عن مثل هذه المقاربة «العلائقيّة» لموضوع «الغرب» نقاط تركيز بحسب ذلك الموضع الذي ينظر فيه المرء من العالم. لكن، في بريطانيا، المسار الأوضح هو من خلال مفهوم العِرق الأبيض.

درب «الغرب» في الخروج من «أزمة الأبيض»

لا يمكن الزعم بأنّ المفهوم المعاصر عن «الغرب» انبثق من المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض»، بالتأكيد ليس من نمط مباشر أو مبسّط. في كل حال، يمثّل استعمال كلمة قديمة لفكرة جديدة حلًا جزئيًّا لمحاولات فاشلة لتلك المؤلّفات في مزاوجة نخبويّة اجتماعيّة مع تضامن عِرقي؛ إذ تمتلك فكرة «الغرب» مزايا واضحة. ومع الميل إلى تعريفها غالبًا كحضارة أكثر من كونها عِرقًا، تستطيع كلمة «الغرب» أن تدلّ على تراث ثقافي حصري، وأيضًا على مجتمع إقليمي واسع. تظهر تلك الوظيفة في المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض» ومن المؤلّفات الناشئة عن «الغرب»، والتي تطورت منذ تسعينيات القرن التاسع عشر.

نفعيّة «الغرب» لدعاة تفوّق الأبيض

تتداخل المؤلّفات التي تتحدّث عن «الغرب» وعن «أزمة الأبيض». ويمكن ملاحظة عادة استعمال «الأبيض» و«الغربي» و«المتحضّر»

بوصفها كلمات متساوية الدلالة، في نوعَي تلك المؤلّفات. لكن، ما يثير أقصى الصدمة في شأن المؤلّفات التي توظّف كلمة «الغرب» بصفتها فئتها الرئيسة، قدرتها على تنحية تناقضات المنطق العرقِي، خصوصًا المسائل المتّصلة بتأكيد التضامن العرقي في مجتمع متراتب طبقيًّا. يعرَّف «الغرب» مجموعةً من المبادئ أو القيم المتأصّلة في (أو المترابطة مع) التراث والثقافة والتاريخ «الغربي» أو «المسيحي «الغربي»». لا يُصار إلى تعريفه علانيّة كوحدة طبيعيّة، بل يُعلَن كقوّة ثقافيّة؛ بمعنى أنّه كيان على درجة من الرفعة تجعله، أيًّا يكن مستَقْبَله، يبدو أكثر تقدّمًا اجتماعيًّا وفكريًّا، من الحضارات الأخرى كافة.

تُلمَح هذه القراءة للغرب ضمن المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض». وتبقى كلمة «الغرب» فيه أداة جانبيّة، بمعنى أنّ دلالتها الكامنة تغطيها الافتراضات والانحيازات في شأن تفوّق الأبيض. وعلى الرغم من ندرتها، يخبرنا وجودها بأشياء كثيرة عن نفعيّة تلك الفكرة. وعلى نحو خاص، يتبيّن أنّه عندما يجري تصوير الطموحات العالية والإنجازات الثقافيّة لـ «حضارة البيض»، فإنها توصف غالبًا بأنّها «غربيّة». لدى إشارته إلى السيطرة الاستعمارية البيضاء، لاحظ موني أنّه عند «تأمّل الإبداعات «الغربية» في الفنّ والفلسفة والعلوم، نحسّ بتبرير كوننا في موقع الهيمنة» [(120)]. لذلك، هناك شرعَنَة لقوة عِرقيّة استنادًا إلى أشكال اجتماعيّة بعيدة من التصنيف العِرقي الواضح. ويجري توصيل الحقل المجرّد والشامخ لـ «ما هو غربي»، عبر ربطه بالمستوى الأعلى من الحِيَل السياسيّة الدوليّة [(121)]. عندما يكتب أولئك المؤلّفون عن «العالم «الغربي»»، يبدو كأنّهم قلقون من أنّ «الأبيض» كلمة صغيرة جدًا واختزاليّة أيضًا. بالتالي، على الرغم من مركزيّة الصنف الأخير بالنسبة إلى تحليلات كُتّاب مؤلّفات «أزمة الأبيض»، يبرز بين سطور كتاباتهم إحساس بالإخفاق من ابتذالها ونوعيّتها الرثّة.

ثمة توضيح آخر عن طريقة استخدام «الغرب» المساعدة في حلّ التناقضات العِرقيّة، يأتي من الميل إلى توظيف ذلك المصطلح عند التعامل مع التمييز بين الأعراق الأوروبيّة والآسيويّة، وكذلك بين روسيا وأوروبا الغربيّة. ويشتدّ ظهور فكرة «الغرب» لدى ستودارد، عندما يسعى إلى التميّز بين تلك الإثنيّات [(122)]. وعلى نحو بالغ الدلالة، استُعمِل «الغرب» لكنّه تُرِك من دون شرح. إنّه أداة مفيدة وتصحيح سريع، عندما لا يعود مفهوم العِرق الأبيض مجديًا. هناك مثل آخر عن نفعيّة فكرة «الغرب» يتمثّل في أنها تتيح للمساهمين في تلك المؤلّفات إثارة موضوع أوْربة العالم بأكمله. إذ يلاحظ بوتنام ويل أنّ «فلسفة الغرب وأجواءه

الاجتماعيّة» ربما تكون «مختلفة كليًّا» [123] عمّا في الشرق، لكنّ ذلك لم يمنع اليابانيّين من «تبني واستعارة حضارة «الغرب» وابتكاراته» [124]. وبينما لا يمكن سوى تقليد مفهوم العِرق الأبيض [125]، يمكن استعارة «ما هو غربي» وتبنّيه. إنّ العِرق ثابت، لكن الثقافة مائعة: فلا يمكن اكتساب مفهوم العِرق الأبيض، بخلاف «مفهوم الغرب». ومع ذلك، لم يكن هذا التمييز المفيد بوضوح؛ متاحًا بالكامل لدى هؤلاء الكُتّاب. الحال أنّهم يأخذون بالافتراض العِرقي الأساس القائل إن الثقافة سمة عِرقيّة. إذًا، الغربَنَة إمكانٌ يُخِلّ بمنطقهم العِرقي. إنّها تسحرهم لكنها في الجوهر غير قابلة للهضم من الناحية النظرية. لذلك، أصرّ بيرسون وإنغه وبوتنام ويل وموني وكورله على أنّ الغربَنَة بصورة جذريّة، تزييف ومشهديّة سطحيّة: إذ لا يستطيع بالمطلق غير البيض اكتساب «طرائق الأبيض» الأصيلة. بالطبع، تكشف تلك المناورة المخصَّصة للإبقاء على العِرق كمبدأ تفسيري، ملمحًا آخر لعدم استدامته؛ إذ شرع معلّقون من خارج هذا الصنف في استخدام طرائق تجريبية لإثبات أنّ الغربَنَة ملمح عميق ولا مفر منه، للتغيير العالمي. في صيغة مارفن [126] المستحدَثَة، وغير المتقَنَة تاليًا، صار اليابانيّون «جاهزين كي يسمّوا [هكذا ورد النصّ] «غربيّي» الشرق». وأعطت الغربَنَة في تركيا والصين شواهد مؤثّرة في عملية تحدّت أُسس العِرقيّة البيضاء وحرّضت توينبي [127] على إعطاء تعريف لانبثاق «ثقافة عالميّة» جديدة.

كشف المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض» حدود مفهوم العِرق الأبيض، وقدّمت في الوقت نفسه إضاءات عن تطوير نفعيّ لفكرة «الغرب». وفي المقابل، لمجرد فهم مدى فائدة «الغرب» وأهميته الكامنة، يجب أن نعود إلى مجموعة أخرى، كانت صغيرة نسبيًّا في البداية، من المعلّقين الاجتماعيّين والسياسيّين البريطانيّين. بمقدار ما كان مفهوم العِرق الأبيض في أزمة، يجري الترويج لـ «الغرب» بفاعلية كفئة جغرافيّة - سياسيّة مركزيّة في العالم الحديث.

أصوات غربيّة: انبثاق مفهوم أساس

شكّلت فكرة «الغرب» التي تطوّرت بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، خليطًا متنوّعًا. إنّها تمتلك الطاقة الجيّاشة لشيء جديد ومُلِحّ، وهي الخاصّية المتنوّعة لفكرة لم تنقّحها أعوام من الاستعمال. في ذلك الوقت، كان ممكنًا إعطاء «الغرب» معاني عدّة. قبل الثورة البلشفية، كانت شخصية «الغرب» السياسيّة فائقة الحركية: إضافةً إلى أمور أخرى، جرى تصوّر أوج الحضارة «الغربية» بأنّه الشيوعيّة،

ورأسماليّة الأعمال الحرّة، الفوضويّة، والدَولاتيّة المستبدة، إضافة إلى أوضاع أخرى. سيكون مضلّلًا عزل مرجع وحيد في شأن معنى «الغرب» عن تلك الفترة. سأقدّم أدناه أربعة أصوات بريطانيّة وصوتًا ألمانيًا، وظّفت جميعها فكرة «الغرب» وروّجتها. ويبيّن كل صوت أيضًا كيف همّش «الغرب» كليًّا أو جزئيًّا، العِرق ومفهوم العِرق الأبيض.

رامسي ماكدونالد

منذ أواخر القرن التاسع عشر، صارت فكرة «الغرب» متلازمة بقوّة مع تعريف المبادئ الاجتماعيّة والسياسيّة. تفاوت محتوى تلك المبادئ بشكل كبير، ولكن ما بقي ثابتًا فيها وضع «الغرب» (مقارنة بالطبيعة التجريبيّة الركيكة لمناقشة مفهوم العِرق الأبيض)، ضمن نقاش فكري مشبع بوعي الذات، إضافة إلى كونه تجريديًّا في الغالب. ويعني الميل إلى نقاش «الغرب» عبر مبادئ عامة، أنّه أمّن أرضًا خصبة للنقد والرأي السياسي. ووفقًا لذلك، فُهِمَ «الغرب» باعتباره، على عكس الحال بالنسبة إلى مفهوم العِرق الأبيض، قابلًا للتناول عبر لغة التفكير النقدي الاجتماعي وسياساته. في الحقيقة، شكّل النقد الذاتي أداة مركزيّة لأعمال شتّى عن «الغرب»، نُظِرَ فيها إلى «الغرب» باعتباره «غير قادر على الارتقاء» إلى معاييره العالية أو إمكاناته.

وجد اليسار على الخصوص في «الغرب» مسمّى جذّابًا ونافعًا للخطاب السياسي. كان زعيم «حزب العمل المستقل»، ولاحقًا قائد «حزب العمل» ثم رئيس الوزراء البريطاني، رامسي ماكدونالد (1866 - 1937)، بين مجموعة من النقّاد الراديكاليّين والليبراليّين الذين صاغوا لغة خلُقية عن المسؤوليّة «الغربية» في تسعينيات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين [(128)]. وخطاب ماكدونالد في «جمعية غرب لندن الخلُقية» في عام 1901، بعنوان «بروباغندا الحضارة»، يقدّم مثلًا رفيعًا عن ذلك.

وبيّن ماكدونالد أنّ

«المزاعم الأسمى لحضارة الغرب»، تجد جذرها بشكل رئيس، في ظرفين؛ **الأول** هو استفظاعنا المعاناة الإنسانيّة العنيفة، و**الثاني** هو القيمة التي نمنحها للحكومات المستقرّة [(129)].

يمكن اتّخاذ «الظرف» **الأول** للتدليل على استمراريّة تأثير لتماهٍ ما «للغرب» مع قيم المسيحيّة. في المقابل، يقترح أيضًا إمكان فصل الدين عن النزعة الإنسانيّة، وكذلك تطوير خطاب علماني عن حقوق الإنسان. ويعرّف ماكدونالد «الظرف» **الثاني** بأنه يجد جذره في ربط الحضارة «الغربية» بنُظُم عقلانيّة للعدالة الشرعيّة والخاضعة للمساءلة. ويحاجج ماكدونالد بأنّ «الظرف» الأول لا «يُرتَقى إليه» في الممارسة العملية،

فيما يجب عدم فرض «الظرف» الثاني على المجتمعات غير «الغربية».

على الرغم من خلطه أحيانًا بين «الغربيين» والبيض، يشي خطاب ماكدونالد بأنّه قلما يستعمل الفئة الثانية أو يبدي اهتمامًا بها؛ إذ منحته فكرة «الغرب» مسميّات سياسيّة قادرة على دعم لغة التقويم الذاتي والنقد المتجرّد. وبالمقابل، من شأن تقديم «المبادئ» و«القيم» «الغربية» بوصفها «بيضاء»، أن يحيّدها، بالتالي يخرجها من السياسة ويضعها في حقل الولاء للدم وأشكال التضامن ما قبل الثقافي. إذًا، «الغرب» فكرة مكّنت الخطاب «السياسي». المفارقة أنّ عدم العِرقيّة التي قدّمتها، ظلّت ناقصة في الغالب. لذلك، يجب علينا أيضًا ملاحظة أنّ ماكدونالد لا يعترف بإمكان الغربَنَة. في الحقيقة، يصرّ على أنّ « لا يمكن استزراع الحضارة» [130]: كي تكون مستدامة، يجب على الحضارة أن تكون عضوية لـ «شعب» أو «عِرق».

بنيامين كيد

تطوّرت رؤية مغايرة عن «الغرب» على يد المسؤول الحكومي البريطاني بنيامين كيد (1858 - 1916) الذي وصفه واضع سيرته بأنه «شائك فردي النزعة» [131]. أدخل كيد مفهوم «حضارتنا «الغربية»» عبر كتابه **التطوّر الاجتماعي** [132]. لكنّ كتابه **مبادئ الحضارة الغربية** [133] الأقلّ شهرة ولكن الأكثر طموحًا من الناحية الفكرية، يجد ذلك المفهوم أوّل معاينة مفصَّلة له باللغة الإنكليزيّة. يتضّح على الفور من ذلك الكتاب المُسهب أن «المبادئ» التي يشير كيد إليها، لا تتطابق مع تلك التي ستصبح مألوفة، أقلّه في «الغرب». لا يعرَّف «الغرب» بدلالة الديمقراطية، أو الرأسماليّة، ولا بأي قيمة ليبراليّة بالتأكيد، ولكن بدلالة روح ما أو وعي، أبعد نظرًا وأقوى من الناحية العسكرية. يرى كيد أن الوعد الحقيقي للغرب يكمن في قدرته على إخضاع الحاضر لخدمة المستقبل؛ إذ يحاجج بأنّ

«أهمّية الحضارة «الغربية»»، رُبِطت بقضيّة وحيدة، تتمثّل أساسًا، بقدرة كامنة في مبدأ أصيل فيها على إسقاط المبادئ الحاكمة لوعي ذلك المبدأ، على زمن يتجاوز الحاضر [134].

بالنسبة إلى كيد، شكّل مبدأ حرية الأعمال «شكلًا معاصرًا للبربريّة» [135]، بمعنى أنّه لا يرى أبعد من حاجاته حاضرًا. ويتوقّع كيد

تنظيم الدولة وتوجيهها بالتدريج... نحو حقبة يحدث فيها صراع حر وفاعل بين جميع القوى الطبيعيّة، على نحو لم يشهده العالم من قبل [136].

إذًا، «المبادئ «الغربية»» التي تحدّث كيد عنها هي التي تضمن انتصارًا

كاملًا «للغرب» في عالم لا يكفّ عن الصراع والهيمنة: «نحن شعوب عسكريّة بامتياز، ليس للعالم وحده، بل لعملية التطوّر نفسها» [(137)].

تتّسم لغة كيد العِرقيّة بالغموض. يمكن استنتاج أنه يرى مضمونًا عِرقيًّا في كون المرء غربيًّا وأنّ الحضارة «الغربية» بيضاء في نظر كيد، ولسبب غير معلن [(138)]. وفي المقابل، يتّسم «الغرب» في نظر كيد، بكونه هُويّة غير جسديّة ولا ماديّة، على نحو حاسم. ويكتب «العقل «الغربي»»،

مقدَّر له، عاجلًا أم آجلًا، الصعود إلى مستوى كونه مفهومًا بمثل طبيعة الصدق نفسه؛ فيصبح مختلفًا عن أي شيء ساد في العالم لغاية الآن [(139)].

أدّى ميل كيد إلى تلك التجريدات المبهمة إلى جعل مساهمته هامشيّة بالنسبة إلى ما كان حينها، نقاشًا رئيسًا عن مفهوم العِرق الأبيض. واتّهمه إنغه [(140)] بأنه «غير عقلاني»، مشيرًا إلى أنّ كتاب **مبادئ الحضارة الغربيّة** حيّر كثيرين وأقلقهم من مراجعيه [(141)]. ومع ذلك، مكّن نفور كيد من التفاصيل التجريبيّة وولعه بالتنظير الواسع، من تسفيه التناقضات التي كانت تسبّب معاناة كبرى في المؤلّفات التي تتحدّث عن أزمة الأبيض. وبتجاوزه الاشتباك مباشرة مع العِرق، تمكن كيد من تجاهل قضايا الصفاء العِرقي والتضامن والمعقوليّة، وتاليًا، الأسئلة عن صفات الطبقة ونوعيّتها. بالنسبة إلى كيد، مثّلت «المبادئ «الغربية»» و«حضارتنا «الغربية»» قوى متسامية يتأصّل فيها تفوّقها بسبب توجّهها إلى المستقبل، وكذلك تطبيقها حرفيًا من دون رحمة. بدا انتصار «الغرب» في «صراعات العالم المعاصر» محتّمًا، لأنّ «مبادئ حضارتنا «الغربية»... وليست مبادئ الآخرين، هي التي نحسّ بأنه يقدَّر لها أن تسيطر على مستقبل العالم» [(142)].

فرانسيس مارفن

أصرّ كيد على اعتبار مفهوم العِرق الأبيض فكرة ركيكة. وعامل الغرب بوصفه حقيقة أشد علوًا وأهميّة.

يمكن كذلك رؤيّة فاعلية هذه الدينامية ضمن «مدارس تاريخ الوحدة». عمل فرانسيس مارفن (1863 - 1943) على تنظيم تلك المدارس التي حفزها إحساس عميق بالتفكّك والانهيار الثقافي الذي سرّعته الحرب العالميّة الأولى. وبتوجيه فرانسيس المتواصل، صارت «المدارس» مدافعات عن نفعيّة فكرة «الغرب» وتناسقها. وبين عامي 1915 و1931، عقدت عشرة مؤتمرات لـ «المدارس»، غالبًا في «وود بروك» قرب برمينغهام [(143)]. وجمعت أكاديميّين كبارًا ورموزًا عامة، اهتمّوا بتشرذم المجتمع الأوروبي، كما جمعهم هدف عريض تمثّل في تعريف المناحي

التوحيديّة للحضارة «الغربية»، في جلّ فضاءات الحياة. سُبِر غور الوحدة عبر عناوين فائقة التنوّع: العلوم، القانون، الفلسفة، التعليم، الفن، الموسيقى، الاقتصادات، حقب ما قبل التاريخ وغيرها. وحيثما بُحِثَ عن الوحدة، أمكن العثور عليها.

في خضم تلك النقاشات، كان حضور العِرق شائكًا؛ إذ رُفِض العِرق علانيّة كمصدر للوحدة، ومع ذلك، عاد عبر زحفه ببطء متّخذًا هيئة حقيقة محسوسة قبل - فكريّة. فمن ناحية، عبّر عالِم الاجتماع هوبهاوس [(144)] عن إحساس واسع الانتشار، عندما أشار في أولى «مدارس التاريخ الوحدة» إلى أنّ «حضارة «الغرب»» ليست واحدة لأنّ شعوب الغرب واحدة عِرقيًّا». وبيّن مشارك آخر، هو المؤرّخ الأكسفوردي مايرِز [(145)]، أنّ العِرق «كان أي شيء سوى عنصر للوحدة»، وحذّر من القول «على المنّصات، إنّ الأوروبيّين «أشخاص بيض»». وعلى الرغم من ذلك، في افتتاحيّة كتاب **الأعراق الغربية والعالم** [(146)]، وهو عبارة عن مجموعة بحوث من «المدرسة الخامسة»، تجاهل مارفن مضامين عنوان الكتاب وجمع «الغربيين» في عِرق واحد. في الحقيقة، في نص يدلّ على أنّ مارفن لم يصغ بانتباه إلى زملائه الأكاديميّين، حاول إنقاذ البريطاني - «الأدنى» من نقد غير عادل. «إذا أخذنا ذلك «الأدنى» كما هو، يكون ذلك حقيقة جديرة بالملاحظة»، وطمأن مارفن قرّاءه بلطف، وأضاف: «إذا رمينا أبيضَ بين السود، حتى لو كان جاهلًا تمامًا... فسوف يمسك بموقع القيادة، بل يحتفظ بها بسهولة» [(147)].

أوزوالد شبنغلر

في أعمال أوزوالد شبنغلر (1880 - 1936)، يبرز رفض العِرق على المستوى الفكري، مع الإبقاء عليه بوصفه حقيقة ملموسة. وسار شبنغلر خطوة أبعد، بالأجندة غير العقلانيّة التي تضمّنتها أعمال كيد، منحّيًا نظرية التطوّر بهدف تمييز «الغرب» كينونةً مستقلّة أو مصيرًا. وبتلك الطريقة، بدت الاهتمامات التجريبيّة لـ «أزمة الأبيض» ثانوية وتافهة.

على الرغم من ذلك، وفيما عمل على تقويض العِرق كعِلْم، زاد شبنغلر في إبهامه كحقيقة اجتماعيّة مجرَّبة. مثلًا، في خضم تعاليه على علم الأعراق - قال إنّه «بمجرد إلقاء الضوء عليه، يتلاشى «العِرق» فجأة وكليًّا» [(148)] - يستنتج أن العِرق: لا ينفذ إليه علم يأخذ بالأوزان والقياسات؛ إذ إنّه موجود في المشاعر - بيقينية مكشوفة ومن النظرة الأولى - لكنّه غير موجود في تعامل العالِم معه [(149)].

في كتاب **أفول الغرب** [(150)] الذي صدر بالإنكليزيّة في عامي 1926

و1928[151]، قدّم شبنغلر نموذجًا يتبدّل وفق الإثنيّة، عن الثقافات باعتبارها تملك دورة حياة من النمو والاضمحلال. وأضاف أنّ دورة حياة الثقافة «الغربية» دخلت مرحلة أخيرة من الركود والعقم (ما سمّاه «حضارة»)، في القرن التاسع عشر. وعرض شبنغلر فرضيّة أخرى مفادها أنّ مصطلح «أوروبا» لا معنى له، بل هو «لفظ أجوف» يستعمل قناعًا للفارق بين حضارتي الروس والحضارة «الغربية». وبيّن شاكيًا أنّ «الشكر يذهب إلى كلمة «أوروبا» وحدها، مع ما يرافقها من أفكار معقّدة، في ربط وعينا التاريخي لروسيا بـ «الغرب»، في وحدة لا أساس لها إطلاقًا»[152]. واتّفق البريطانيّان غودارد وغيبونز، وهما من أتباع شبنغلر، على القول إنه: «ليس الأمر أنّ روسيا لا تفكّر مثل أوروبا «الغربية»، بل أنّها لم تفعل ذلك أبدًا»[153]. هدف ذلك القول، ولو جزئيًّا، إلى إعطاء حسّ بوجود عمق تاريخي لحساسية جذورها أكثر سطحية. بعبارة أدقّ، سمح القول بتفسير شعبيّة الشيوعيّة في روسيا، عبر ربطها بخصائص بدائيّة وغير أوروبيّة في ذلك البلد.

أرنولد تُويِنْبي

بالنسبة إلى أرنولد توينبي (1889 - 1975)، كان العِرق شيئًا فاقد الدلالة. وتضم المجلّدات الاثنا عشر لمؤلّفه **دراسة للتاريخ**[154]، مسردًا عن تكوّن قرابة ثلاثين حضارة ونموّها وتفتتها وتحلّلها. وبين كلماتها التي تناهز الثلاثة ملايين، لا يرد العِرق إلا نادرًا. وعلى العكس تمامًا، يمثّل «الغرب» مرتكزًا رئيسًا لمساعي توينبي: ذلك أنّ تطوّر «الغرب» يحرّك استقصاءاته ويشكّلها، فيما لا يكتفي تأثيره في المجتمعات الأخرى باحتلال القسم الأعظم من مجلّدات «دراسة للتاريخ»، بل يمتد ليسيطر على مداخلات توينبي العامّة والسياسيّة[155]. ومثل شبنغلر، دافع عن مقولة أنّ «أوروبا» كانت «تسمية خطأ»، لأنّها بدت رابطًا بين الغرب والحضارة المنفصلة للأرثوذكسيّة الشرقيّة[156]. في المقابل، وعلى عكس شبنغلر، كان توينبي مراقبًا آفاق زمانه، وفهم أن الغرب كان فئة مرنة، وظلّ معظم باراميتراته الأساسية في حركة مستمرة. عزّز افتتان توينبي بالتفاعل بين «الغرب» وباقي العالم، استمراريّة محليّته. وعند شرحه تكوين «ثقافة عالميّة» جديدة، لاحظ توينبي[157] أنّه قبل عام 1914، كان ممكنًا تنفيذ الغربَنَة عبر برنامج مختزل، لكن بعد الحرب العالميّة الأولى، صارت الشعوب غير «الغربية»، خصوصًا في الشرق، «أسيرة فورة كبرى من التمرّد المارق»[158]: الواضح أن الأتراك والصينيّين استنتجوا أنّ عالم المستقبل محكوم بالتوحّد على أسس «غربيّة»، ليس على المستوى

الاقتصادي السطحي وحده، لكن وصولًا إلى المستويات الأعمق للحياة الاجتماعيّة [(159)].

بالنسبة إلى توينبي، شكّلت أوهام ما قبل الفكرية كالعِرق، عقبة في فهم العالم السريع التبدّل في القرن العشرين [(160)]. في الوقت نفسه، قدّم عمله نموذجًا عن الكيفيّة التي يمكن أن يُستعمل فيها «الغرب» بطرائق تعمل على تبرير التفوّق. وبدلًا من مزاعم التفوق العِرقي، قدّم توينبي تأكيدات على التقدّم ثقافيًّا وأخلاقيًّا وروحيًّا. في وصيّة أخيرة عن تفوّق «الغرب» وإنجازاته، لاحظ توينبي بعد أعوام قليلة من نهاية الحرب العالميّة الثانية، أنّ «الغرب» وحده يجب أن يكون قادرًا على تكوين توليفة متعدّدة ثقافيًّا، وصوغها، كي تصلح لثقافات العالم. إنّها توليفة يختفي فيها «الغرب» وفي الوقت نفسه يعثر فيها على دعوته الأسمى: التواريخ السابقة لمعاصرينا الصاخبين، بل الذميمين أحيانًا - الصينيين واليابانيّين، الهندوسيين والمسلمين، وإخوتنا الكبار الأرثوذكسيين المسيحيّين - ستُضحي جزءًا من تاريخنا «الغربي» في عالم المستقبل الذي لن يكون «غربيًّا» ولا غير «غربي»، بل تكامل للثقافات التي عملنا نحن «الغربيون» على تشكيلها الآن في بوتقة واحدة... وبصنعنا التاريخ، تجاوزنا تاريخنا ذاته. ومن دون أن ندري ماذا نفعل، أمسكنا بالفرصة التي أُعطيت لنا. أن يتاح للمرء أن يحقّق نفسه عبر تجاوز نفسه، لهو امتياز مجيد لأيّ من مخلوقات الله [(161)].

إنّ جمع توينبي للتواضع مع العجرفة، الذي يمحو فيه «الغرب» نفسه في سياق نصره الكامل؛ قدّم مجازًا للروايات التي تلته عن انتصار «الغرب» [(162)]. إنّها أيضًا وصيّة عن نفعيّة اللاعِرقيّة. يمكن هجر اللغة المُحرِجَة والحرفيّة للعِرق، لمصلحة خطاب أشد صقلًا للمبادئ والقيم.

ماكدونالد، كيد، مارفن، شبنغلر، توينبي: إنّهم خمسةُ مؤسّسين مؤثّرين في فكرة «الغرب» في بريطانيا. مقارنة بالمساهمين في المؤلّفات التي تتحدّث عن «أزمة الأبيض»، يظهر كل منهم بشكل مرموق في زماننا، كشأنه في زمانه أيضًا. وعلى الرغم من احتفاظ العِرق بحضور في أعمالهم، إلا أنّه لم يُعطَ أولويّة ولم تُنَط به وضعيّة فكريّة. ودلّت عملية إعادة الصوغ تلك على إمكان تجاهل «الكتل البيضاء». إنّ رؤى أولئك الذين ساهموا في تلك المؤلّفات التي تحكي عن ذلك الموضوع، كانت «أشد علوًّا» بالتأكيد وأشد تجرّدًا أيضًا. عثر أصحابها على لغة للتحدّث بها «عنّا»، وبدا أنها تهمّش مسائل تتعلّق بمن «نحن» تجريبيًّا على وجه التحديد. والأروع أنّ «الغرب» صار هُويّة جماعيّة مفهومة تشير إلى مجموعة معينة من الناس، صدف أنّ لهم إلى حدّ كبير، تراثًا أوروبيًا، من

دون أن يبدو ملوّثًا بخرافات عِرقيّة من الماضي.

مع ذلك، لن أفسح مجالًا للافتراض المغلوط بأنّ العِرقيّة البيضاء كسفها صعود «الغرب»؛ إذ احتفظ مصطلح «غربي» ويحتفظ بشيفرة عِرقيّة، مثقلًا بتوقّع أنّ العالم لن يكون «حرًّا»، و«منفتحًا»، و«ديمقراطيًا» أبدًا، إلا إذا تأوْرَب. وإضافةً إلى ذلك، يجدر عدم نسيان أنّ تركيزي في هذا الفصل منصبّ على «الغرب» ومفهوم العِرق الأبيض في سياق النقاش العام في بريطانيا. ولربما صارت الهُويّة التوكيديّة البيضاء، هامشيّة ضمن الخطاب العام، إلا أنّها تحتفظ بتداوليّة كبيرة ضمن أشكال خاصة ويوميّة من التبادل والتواصل [163]. ويعبّر الاستمرار في استخدامها عن الاحتفاظ بعلاقات القوّة العِرقيّة، ويُخطّئ الفكرة القائلة إن اللاعرقيّة اللفظيّة في الحياة العامة تعني أنّ العِرقيّة لم تعدْ أمرًا مهمًّا. مع أنّ امتيازات البيض أمر واقع اليوم كحالها قبل مئة عام، لكنّ طبيعة تلك الامتيازات تغيّرت، حيث صارت أقلّ بروزًا، ويُعتَرَف بها بدرجة أقلّ كما أن ارتباطها بعِرقيّة بيولوجيّة اعتراه الوهن. في كتابي السابق **هويّات بيضاء: وجهات نظر تاريخيّة وعالميّة** [164]، بيّنتُ أنّ التفوّق الأبيض قابل للتأقلم بشكل كبير، وأنّ تحوّله كان أسرع بالتأكيد من السياسات المناهضة للعِرقيّة. واستنادًا إلى أمثلة معاصرة من أميركا اللاتينيّة والصين واليابان، عملتُ على إظهار كيفيّة تخلّص مفهوم العِرق الأبيض من ارتباطاته بمفاهيم الفوارق البيولوجيّة للأوروبيّين وتفوقهم، وأضحى ممتزجًا مع خيالات الحياة الاستهلاكيّة «الغربية» المترفة. لقد نُحيّ مفهوم العِرق الأبيض جانبًا في النقاش العام في بريطانيا. ومع ذلك، وضمن الدوائر العالميّة لرأس المال الرمزي وعبرها أيضًا، لم يقتصر الأمر على استمراريته، لكن أُعيد اكتشافه أيضًا [165].

استنتاجات

مقاطعًا الهسيس اللطيف للأحاديث في أثناء عشاء احتفالي، تحمّس توم بوكانان، وهو الثري النذل في قلب رواية **غاتسبي العظيم** (*The Great Gatsby*)، ليدّعي أنّ «الحضارة تتمزّق إربًا». في خضم دهشة الضيوف، قدّم بوكانان وجهة نظر خاصة عن حوادث العالم: «إذا لم ننتبه، فإنّ العرق الأبيض سوف... سوف يغرق كليًّا. ذلك أمر علمي؛ بل إنّه مُثبَت». وجعل مؤلّف الرواية ف. سكوت فيتزجرالد تلك الشخصيّة تقتبس أدلتها من كتاب اسمه **صعود الإمبراطوريّات الملوّنة** (*The Rise of the Colored Empires*)، من تأليف هذا الرجل الذي اسمه غودارد».

عند مستوى ما، تدلّ تلك الحادثة إلى معرفة محض لفيتزجرالد الوثيقة بواحد من المسارات الملتهبة للعِرقيّة في مطلع عشرينيات القرن العشرين، خصوصًا كتاب **صعود مدّ اللون ضد هيمنة عالم البيض** [(166)]، من تأليف لوثروب ستودارد. في المقابل، من الواضح أن آراء بوكانان أُعدّت لتثير شيئًا أكبر؛ إذ وظّفها فيتزجرالد لخلق نبرة ذعر أخلاقي، ومناخ متشائم يدعمه وجود نقاش أوسع مدى عن امتياز الأبيض.

إحدى الخصائص المميّزة لهذا النقاش في الولايات المتّحدة كما في بريطانيا، أنّه أشار إلى لحظة الأزمة والذروة معًا، في الهُويّة البيضاء بوصفها مثالًا عامًّا. قبل عام 1890، احتُفِيَ بمفهوم العِرقِ الأبيض، لكن نادرًا ما حدث الأمر بمثل تلك الحماسة المنسّقة، ولم يحظَ بتقليد متطوّر من التبريرات العلميّة والاجتماعيّة. احتُفِيَ بمفهوم العِرق الأبيض بعد عام 1930، لكن وباطّراد لم يأت المحتَفون من صفوف متحدّثين بارزين في الاجتماع والسياسة من ذلك الزمن. ليس مصادفةً أن تكون لحظة انتصار الهُويّة البيضاء هي نفسها لحظة الخطر. وبعد أن خصّصت نفسها رمزًا للهيمنة والإنجاز الخارق، وتعويذة لسلطة اجتماعيّة عالميّة؛ صار مفهوم العِرق الأبيض هشًّا أمام أدنى علامة للتحدّي أو الاضطراب الاجتماعي. الحال أن الهيمنة البيضاء استندت إلى سلطة القول إنّها طبيعية وحقيقة بيولوجية؛ واندمج ذلك مع قلقها وعدم استمراريتها. فبمجرد القبول بأنّ العِرق الأبيض حقيقة موضوعيّة، يجب تقديم صفاته على أنّها موضوعيّة أيضًا، من دون تدخّل العوامل الاجتماعيّة على غرار الانحياز الطبقي. بعبارة أخرى، اقتضى الأمر القول بوجوب أن يكون لكلّ البيض صفات العِرق الأبيض، بمعنى وجوب أن يكونوا جميعًا متفوّقين وصالحين للحكم. وفي المقابل، لم يتحسّس دعاة التفوّق الأبيض من أيّ موضوع، في النقاشات التي عرضها هذا الفصل، أشدّ من تحسّسهم من عدم كفاءة الجموع البيضاء؛ إذ اقتضت عرقيّتهم تساويًا اجتماعيًا، لكنّ نخبويّتهم الاجتماعيّة استلزمت شيئًا مغايرًا تمامًا. ربما شيء كفكرة «الغرب»؟

هناك بعض الصحة في تلك المناظرة الأخيرة، لكنّها أيضًا زلقة تمامًا ونقية جدًا؛ إذ لا نستطيع الافتراض بأنّه بسبب اكتساب فكرة «الغرب» جاذبية في سياق أزمة الأبيض، تكون تلك الأزمة «ولّدت» أو «قادت إلى» فكرة «الغرب». يجدر التشديد على تلك النقطة مع الإقرار في الوقت نفسه، بالمعاصرة والجدّة في مفهوم «الغرب» الذي صعد حينها. كانت تلك ولادة شيء جديد. تسلّط الكتابات عن أزمة الأبيض، الضوء على بعض أسباب الكيفية، وكذلك جلّ الأسباب، التي جعلت «مفهوم العِرق الأبيض» غير مؤهّل لمواجهة التحدّيات، ليس لمجرد بروزها أمامه، بل لتوقيت ذلك أيضًا.

ساعدت فكرة «الغرب» في حلّ بعض الإشكاليّات والخصائص غير المُسنَدَة ببرهان، في مقولة الهيمنة البيضاء. لكنّها حملت أيضًا بعض التوتّرات الوازنة. ويكشف أحدها عن تشابه في المنظور بين أنصار «مفهوم العِرق الأبيض» وأنصار «الغرب»، قوامه أنّ كليهما مشروعان لديهما ميل أصيل إلى التأزم. منذ مطلع القرن العشرين [(167)]، مرورًا بمنتصفه [(168)]، ووصولًا إلى يومنا الحاضر [(169)]، أُخْبِرنا بأنّ الغرب محكوم بالفناء [(170)]. وعلى الرغم من تقديم أسباب محدّدة لذلك المصير غالبًا، يمكن استخلاص سبب أكثر عموميّة أيضًا. فعلى غرار «مفهوم العِرق الأبيض»، امتزجت فكرة «الغرب» مع الحداثة والسيطرة على العالم. تخلق الآمال الكبيرة حالًا من الهشاشة. عندما كان الاستعماري «الغربي» في ذروة صعوده، قيل إنّ «الغرب» في سكرات موته. وعندما انتشرت الشيوعيّة في شرق آسيا، ومع استقلال دول آسيويّة وأفريقيّة، قيل وربما بتسويغ أكبر، إنّ «الغرب» يتراجع. ولكن، نُظِرَ حتى إلى ظاهرة صغيرة كصعود ثقافة الشباب أو تراجع الموسيقى الكلاسيكيّة، بوصفها مؤشّرًا على نهاية الحضارة «الغربية». وعلى غرار المؤلّفات التي تتحدّث عن أزمة الأبيض، التَهَم التشاؤم النهِم لدى دعاة موت «الغرب» المحتّم، كلّ شيء وأي شيء، كبيرًا كان أم صغيرًا.

إنّ الفزع من انحطاط تُحدِثه السطوة العالميّة للغرب، يردّد أصداء الحساسيّات المذعورة للمؤلّفات التي تتحدّث عن أزمة الأبيض. لكن، يجدر عدم المضي بعيدًا في ذلك التشابه؛ إذ لم تنعكس المؤلّفات التي تتحدّث عن الخطر المحيق بالأبيض، في المؤلّفات التي تبشّر بانتصار الأبيض. لكن هذا ما نراه بالضبط في حالة «الغرب». وفي مقابل كل كتاب يعلن موت الغرب، يصدر آخر يتحدّث عن صعوده. في سرديته الخاصة، كان كتاب كيد **مبادئ الحضارة الغربية** [(171)]، أوّل مثال بريطاني. ولاحقًا، تزامنت أعمال بعض نافخي البوق الآتين من ذروة «الحرب الباردة»، مثل **هل يجب أن ينحدر الغرب؟** [(172)] **وهل بات الغرب الليبرالي في انحدار؟** [(173)]، مع أعمال أكثر حماسةً مثل **صعود الغرب** [(174)]. وعلى الرغم من ذلك، حتى الصورة التي رسمها ماكنيل عن مرونة «الغرب» وتقبله تأثيرات ثقافيّة، تبدو وادعة مقارنة بدعوات الانتصار في نهاية القرن، مثل **انتصار الغرب** [(175)] **ولماذا انتصر الغرب** (*Why the West has Won*) [(176)]. يظهر ذلك المزاج من الثقة المتفاخرة، على نحو أوسع في عناوين كتب حديثة أخرى، مثل **الأفكار التي قهرت العالم** (*The Ideas that Conquered the World*) [(177)]، **ونهاية التاريخ** (*The End of History*) [(178)]. يبدو التضاد مع «مفهوم العِرق الأبيض»

صارخًا: وحده الجهد العسكري والسيطرة المباشرة يتيحان لدعاة الهيمنة البيضاء إحساسًا بالانتصار والحسم.

بالنسبة إلى معظم دعاة انتصار «الغرب»، كل ما يلزم هو «أن ينفتح» العالم، ويبدأ بالنظر إلى الأشياء «بطريقتنا»، ثم يتصرّف وفقًا لذلك.

مطالعة إضافية

التراجع عن العِرق

من أجل فهم تأكّل فكرة العِرق في بريطانيا، من الضروري دراسة رفض ذلك المفهوم في العلوم، وكذلك في علم الاجتماع. من المفيد أيضًا التعرّف إلى التغيّرات في الثقافة السياسيّة الأوسع لمجتمع يتحرّك نحو هُويّة مابعد الإمبراطوريّة. تغطي الكتب التالية معظم المواد التي تحمل تلك الدلالة: Barkan, Elazar. *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain & United States Between the World Wars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

إنّه دراسة عميقة ومسندة عن الرفض العلمي لمفهوم العِرق.

بالنسبة إلى العلوم الاجتماعيّة (خصوصًا الأنثروبولوجيا)، يُنظر: Stocking, Goerge. *Race, Culture & Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

يبقى الكتاب مهمًا بالنسبة إلى النقاشات في القرنين التاسع عشر والعشرين في الولايات المتّحدة والمملكة المتّحدة.

لنقاش خلاب وأصيل عن الرفض الرسمي للعِرق في الخطاب البريطاني العامّ بين الحربين العالميّتين، يُنظر: Füredi, Frank. *The Silent War: Imperialism & the Changing Perception of Race*. London: Pluto, 1998.

يوجد وصف عن القوى الأوسع ثقافيًّا وسياسيًّا التي حفّزت رفض العِرق في: Bonnett, Alastair. *Anti-Racism*. London: Routledge, 2000.

يقدّم هذا الكتاب نظرة عامة عالميّة عن مناهضة العِرقيّة في المجتمعات «الغربية» وغير «الغربية».

مفهوم العِرق الأبيض

يُنتج الميدان الآخذ في التطور للدراسات التي تتحدّث عن العِرق

الأبيض، بعض البحوث التاريخيّة. وحاضرًا، تهيمن عليه تحليلات الطريقة التي سلكتها مجموعات أوروبيّة «لتصير بيضاء» في الولايات المتّحدة. هناك مساهمتان تعتبران الأكثر أهميّة، هما: Roediger, David. *The Wages of Whiteness: Race & the Making of the American Working Class*. London: Verso, 1991.

Jacobson, Matthew. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants & the Alchemy of Race*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

ويفيد قراءة المؤلّفات التالية لأنها تنبّهت خصوصًا إلى الطبيعة المتغيّرة لمفهوم العِرق الأبيض، تاريخيًّا ودوليًّا: Bonnett, A. *White Identities: Historical & International Perspectives*. Harlow: Pearson, 2000.

Dyer, R. *White*. London: Routledge, 1997.

Levine - Rasky, C. (ed.). *Working through Whiteness: International Perspectives*. New York: State University of New York Press, 2002.

Nayak, A. *Race, Place & Globalization: Youth Cultures in a Changing World*. Oxford: Berg, 2003.

فكرة الحضارة «الغربية»

تركّز معظم الجهد النقديّ لفكرة الحضارة «الغربية» على تحدّي العِرقيّة البيضاء والتسلّط الاستعماري. هناك ثلاثة نصوص جداليّة وواضحة تستحقّ المطالعة، هي: Bessis, S. *Western Supremacy: The Triumph of an Idea*. London: Zed, 2003.

Davies, M., A. Nandy and Z. Sardar. *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*. London: Pluto, 1993.

Patterson, T. *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press, 1997.

هناك وجهة نظر نقديّة أخرى موجودة في: Gress, David. *From Plato to NATO: The Idea of the West & its Opponents*. New York: Free Press, 1998.

في ذلك الكتاب، يتحدّى غريس التسلسلات التقليديّة للغرب كي يساند رؤية عن ««الغرب» الجديد» الذي يستطيع توليف «النمط الحديث من الديمقراطية، العلم، والرأسماليّة» (ص 48)، مع الدين والحساسيّة الثقافيّة في مجتمع ««الغرب» القديم».

وهناك توبيخ لنقاد «الغرب» يصفهم بالمتشائمين ثقافيًّا، في كتاب: Herman, Arthur. *The Idea of Decline in Western History*. New York: Free Press, 1997.

ويعطي العمل التالي نموذجًا عن الأعمال النقديّة الأكثر فائدة عن «الغرب» التي لا تؤيّد «الغرب» ولا تناهضه، بل تقاربه تاريخيًّا وجغرافيًّا،

من بينها: Young, Robert. *White Mythologies: Writing History & the West*. London: Routledge, 1990.

يقدّم ذلك الكتاب استطلاعًا مبتكرًا لكنه يبقى سهل المنال، عن وجود «الغرب» في النظريات الاجتماعيّة البنيويّة، ومابعد البنيويّة، ومابعد الاستعمار.

ثمة معاينة تفكيكية أقصر وأبسط، عن «تكوينات «الغرب» وصوره الأخرى»، يقدّمه علي راتانسي، ضمن «إطار مابعد حداثي «غربي» عن العرقيّات، الإثنيّات، والهويّات»: Rattansi, A. and S. Westwood (eds.). *Racism, Modernity & Identity on the Western Front*. Oxford: Polity, 1994.

ثمة وجهة نظر أشد جذريّة ظهرت في مقالة مؤثّرة لستيوارت هال بعنوان ««الغرب» والبقيّة: خطاب وقوّة»، متضمّنة في كتاب: Hall, S. and B. Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

تغريب غربي

لمزيد من المعلومات عن تطوّر فكرة «الغرب» في «الغرب»، يُنظر: GoGwilt, Christopher. *The Invention of the West: Joseph Conrad & the Double-Mapping of Europe & Empire*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

يتميّز ذلك الكتاب بأنّه مساهمة استثنائيّة، مع «خاتمة» تشمل «خريطة أنساب «للغرب»». ويضم عبارة غوغفيلت الأخّاذة - «الخريطة المزدوجة لأوروبا والإمبراطوريّة - التي تعني أنّ فصل أوروبا السياسي وصعود النقد الاستعماري، تفاعلا معًا كي ينتجا هُويّة «غربيّة» هشّة وعرضة للتأزّم، في التراجع الإمبراطوري. ولاحظ أن «القوّة اللفظيّة للمصطلح»، لا تستند إلى مجرّد إعادة تركيب تاريخ أوروبا وقولبته في صورة متخيّلة مقلوبة عن التاريخ الروسي، بل وتستند أيضًا إلى إنشاء تاريخ أوروبي مركّب بالاستجابة إلى (وضمن) السياقات المحدّدة لمروحة كاملة من التواريخ الثقافيّة غير الأوروبيّة.

هناك أيضًا عمل أساس هو: Carrier, James. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

إنّ المقالات الواردة في ذلك الكتاب تشمل دراسات غربيّة وغير غربيّة عن «الغرب»، إضافة إلى دراسات كاشفة عن الأنثروبولوجيّين «الغربيين» ممن اعتمدوا صورًا نمطيّة عن التغريب غير «الغربي»،

كمقالة كاريير «تغريب [مارسيل] موس: الموهبة ونظم السلع» [179].

(39) تضمّ الفترة بين عامي 1890 و1930، معظم المؤلّفات التي تتحدّث عن أزمة الأبيض، وكذلك صعود فكرة «الغرب». ومع ذلك، لا تملك السنوات عند طرفي تلك الحقبة، دلالة خاصة. دعمًا لذلك التقسيم الزمني، يمكن أن نشير إلى استنتاج غوغفيلت
C. GoGwilt, *The Intervention of the West: Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire* (Stanford: Stanford University Press, 1995), p. 221.

بأنّ «فكرة التاريخ «الغربي»»... [ظهرت] بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين»؛ وكذلك يمكن الإشارة إلى تقويم ريش
R. Rich, *Prospero's Return? Historical Essays on Race, Culture and British Society* (London: Hansib Publishing, 1994), p. 90.

بأنّه «في خضم سنوات التسعينيات من القرن التاسع عشر... شرع الكُتّاب في التعبير عن التشاؤم حيال مستقبل العرق الأبيض»، وأنّ «مناخًا جديدًا من الرأي [عن شرعيّة مفهوم «وطنيّة العِرق»] في أوساط الطبقة الحاكمة» يوضّح «في ثلاثينيات القرن العشرين» (ص 98).

(40) يجب ألا يؤخذ تركيزي على بريطانيا دليلًا على أنّ المؤلّفات التي تتحدّث عن أزمة الأبيض، ظهرت في بريطانيا حصرًا. وعمليًّا، تطوّر نوع مماثل في فرنسا والولايات المتّحدة. ففي فرنسا، استُبِقَت عِرقيّة بيرسون المتشائمة بكتابات غوبينو A. Gobineau, *The Inequality of the Races* (1915, first published 1853-1855)، وتردّدت أصداؤها عند فاغويّه (Faguet, 1895). يشكّل تجديد مفهوم العِرق الأبيض الصورة الأساس في كتابَي **مستقبل العرق الأبيض** (*L'Avenir de la race blanche*) (Novicow, 1897) **ومصير الأعراق البيض** (*Le Destin des races blanches*) (Decugis, 1936). أُعطيَت تلك الصورة انعطافة معادية للنسوية على يد هنري شامبلي في أعماله التي تُرجِم منها [إلى الإنكليزيّة] **الطريق إلى شنغهاي: عبد أبيض يسافر في آسيا** (Champly, *The Road to Shanghai: White Slave Traffic in Asia*) (1934)، **ونساء بيض، رجال مُلوّنون** (*White Women, Coloured Men*) (1936). أُنتِجَ أدب واسع ومتنوّع عن أزمة الأبيض في الولايات المتحدة، تشمل أمثلته الرئيسة ستودارد (Stoddard, 1922 and 1925)، وغرانت (Grant, 1917, first published 1916).

(41) مثلًا، J. Gregory, *The Menace of Colour* (London: Seeley Service, 1925).

(42) J. Chamberlain and S. Gilman (eds.), *Degeneration: The Dark Side of Progress* (New York: Columbia University Press, 1985).

(43) يُنظر أيضًا: W. Greenslade, «Fitness and the fin de Siècle,» in: J. Stokes (ed.), *Fin de Siècle/Fin du Globe: Fears and Fantasies of the Late Nineteenth Century* (London: Macmillan, 1992), and S. Ledger

and R. Luckhurst (eds.), *The Fin de Siècle: A Reader in Cultural History c. 1880-1900* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(44) M. Nordau, *Degeneration* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1993).

(45) Ibid., p. 1.

(46) يُنظر: C. Pearson, *National Life and Character : A Forecast* (London: Macmillan, 1894).

يمكن تلمّس خبو النزعة الأنغلوساكسونيّة في عمل بيرسون. في الحقيقة، على غرار معظم المؤلّفين الذين ناقشهم هذا الكتاب، يبدو بيرسون قليل الاهتمام بالأنغلوساكسون، سواء أعرقًا كانوا أم مجموعة قوميّة. عبّر انحدار تلك الهُويّة عن إنهاك الشغف الإمبريالي في ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته. ولربما شجّعت تلك العملية الاحتفاء بمفهوم العِرق الأبيض بالضبط لأنها كهُويّة فوق - قوميّة كانت أقلّ التصاقًا بالمآلات غير الموثوق فيها للإمبراطوريّة البريطانيّة، يُنظر أيضًا: P. Rich, *Race and Empire in British Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

(47) تشديد بيرسون على حتميّة تفكك العلاقة بين الرعاية الاجتماعيّة والصفات العِرقيّة، بمنزلة إعادة تأكيد لموقف العالِم البريطاني تشارلز داروين الذي ظهر في كتاب **أصل الإنسان** (1901، نُشِر أوّل مرّة في عام 1871)، يُنظر أيضًا: E. Lankester, *Degeneration: A Chapter in Darwinism* (London: Macmillan, 1880).

وفي مقطع يُظهر مدى انفتاح داروين على تفسيرات تحسّن النسل لنظرية التطوّر، يلاحظ أنّ المساعدة الاجتماعيّة الحديثة «تتيح للأعضاء الضعفاء في المجتمعات المتحضّرة أن ينشروا نوعهم الضعيف... ما يعني القبول في حال الإنسان نفسه بما لا يتقبّله حتى أقل [الرعاة] معرفة، وهو السماح بتكاثر [النوع] الأسوأ في القطيع» (ص 206). إنّ أدب أزمة الأبيض احتضن ذلك الميل إلى مبدأ تحسّن النسل، ولا يعني ذلك تقليص الأمر إلى ذلك الميل. يسجّل النقاش عن مفهوم العِرق الأبيض مخاوف تذهب إلى أبعد من مجرد الاعتقاد القومي «بتكاثر الأفضل». في الحقيقة، على الرغم من أن التنظيم المؤسّساتي والأيديولوجي لحركة تحسين النسل كان موجّهًا نحو فئات قوميّة (بتحديد أكبر، النوع البريطاني أو الإنكليزي)، إلا أنّ عملها يصبح مفهومًا أكثر لدى وضعه في السياق الواسع للنقاش بصدد الميزات الإمبراطوريّة والعِرقيّة للبريطانيّين (و/ أو الرجال والنساء الإنكليز)، بوصفهم شعبًا أبيض (للنقاش في ذلك الموضوع)، يُنظر: G. Searle, *Eugenics and Politics in Britain 1900-1914* (Leyden: Noordhoff International Publishing, 1976), and D. Stone, «Race in

British Eugenics,» *European History Quarterly*, vol. 31, no. 3 (2001), .pp. 397-425

كان مفهوم العِرق الأبيض والأبيض بؤرة الاهتمام المشترك بين المعلّقين الذين وردوا في هذا السياق، وبعضهم تأثّر بأفكار تحسين النسل، لكنّ قلّة منهم يمكن وصف ما صاغته بأنّه كان شكلًا بسيطًا أو صافيًا لمفهوم تحسين النسل في النظريّة الاجتماعيّة.

(48) W. Inge, *Outspoken Essays (Second Series)* (London: Longmans, Green and Company, 1922), p. 227.

(49) Pearson, *National Life and Character: A Forecast*, p. 137.

(50) F. Giddings, «Review of 'Natural Life and Character: A Forecast. By Charles H. Pearson',» *Political Science Quarterly*, vol. 10, no. 1 (1898), p. 570.

(51) J. Curle, *To-day and To-morrow: The Testing Period of the White* Race (London: Methuen, 1926), p. 142.

(52) Inge, *Outspoken Essay*, p. 214.

(53) Ibid.

(54) A. Lyall, «Introduction,» in: V. Chirol, *Indian Unrest* (London: Macmillan, 1910).

(55) W. Inge, *England*, New and Revised ed. (London: Ernst Benn, 1933), p. 156.

(56) Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color against White World Supremacy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925). [First published 1920].

(57) Ibid., p. 21.

(58) Ibid., p. 154.

(59) B. Putnam Weale, *The Conflict of Colour* (London: Macmillan, 1910), p. 113.

(60) Ibid., p. 117.

(61) Leo Chizza Money, *The Peril of the White* (London: W. Collins, 1925), p. 148.

(62) Ibid., p. xx.

(63) يقصَد بذلك نسبتها إلى شعوب شمال القارة الأوروبيّة، خصوصًا تلك التي تقطن البلدان الاسكندنافيّة. ومع ميل أفراد تلك الشعوب إلى بياض البشرة، يغدو المعنى العرقي للمصطلح جليًّا تمامًا. (المترجم)

(64) Money, *The Peril of the White*, p. 149

(65) Ibid., p. x.

(66) R. Rentoul, *Race Culture; or Race Suicide? (A Plea for the Unborn)* (London: Walter Scott Publishing, 1906); W. Whetham and C. Whetham, «Decadence and Civilisation,» *The Hibbert Journal*, vol. 10, no. 1 (1911), pp. 179-200; Curle, *To-day and To-morrow*, and H. Champly, *White Women, Coloured Men* (London: John Long, 1936).

(67) C. Woodruff, *The Effects of Tropical Light on White Men* (New York: Rebman, Co., 1905), and G. Trewarthara, «Recent Thoughts on the Problem of White Acclimatisation in the Wet Tropics,» *Geographical Review*, vol. 16 (1926), pp. 467-478.

(68) A. Freeman, *Social Decay and Regeneration* (London: Constable and Company, 1921).

(69) هناك مفارقة ساخرة تتعلّق بحقيقة أنّه على الرغم من احتقاره العوام من البيض، يتوافق ذلك الأدب مع مزاعم العوام في شأن مفهوم العِرق الأبيض؛ إذ لم يراود الشك أيًّا من الكُتاب المذكورين في هذا الفصل بأنّ التراث الأوروبي للطبقة العاملة أبيض. ولكن، من المؤكّد أنّه في ذلك الأدب يمكن تلمّس آثار لتقليد يعرّف مفهوم العِرق الأبيض كحرزٍ برجوازي مع النظر إلى الطبقة العاملة الحضريّة (بتعريف أدق، ما يسمّى «الحثالة») بوصفها فاقدة الأهليّة لحيازة ذلك الوضع العرقي عينه، خصوصًا عند المعلّقين الأكثر عدوانيّة ككورله وإنغه. في المقابل، في نهاية القرن التاسع عشر، واجه ذلك المنحى الإقصائي تحديًّا من الأشكال القوميّة والإمبراطوريّة للاحتضان الاجتماعي، وهي أشكال عملت باطّراد على إسباغ الهُويّة البيضاء على الطبقات العاملة، يُنظر: A. Bonnett,

«How the British Working Class Became White: the Symbolic (Re)formation of Radicalized Capitalism,» *Journal of Historical Sociology*, vol. 11, no. 3 (1998), pp. 316-340, and J. Hyslop, «The Imperial Working Class Makes Itself «White»: White Labourism in Britain, Australia, and South Africa before the First World War,» .*Journal of Historical Sociology*, vol. 12, no. 4 (1999), pp. 398-421

وهناك ملاحظة شائعة عن اللورد كورزون الذي قالها عند مشاهدته جنودًا بريطانيين يغتسلون في أثناء معركة الـ «سوم»، وهي «لم أعرف أن للطبقات العاملة جلدًا أبيض كهذا». وتؤشّر الجملة على استمراريّة التقاليد القديمة عند الشرائح العليا من البريطانيّين. هناك مغالطة تاريخيّة في طبيعة تلك الملاحظة، تجعلها مثيرة للاهتمام: ففي العقد الأول من القرن العشرين، ما عاد من قيمة للتصريح علانيّة بفكرة أنّ الطبقة العاملة أدنى من أن تكون بيضاء، بل إنّه كان خارج المألوف فعليًّا. ويفيد ذلك بأنّ الطبيعة المتناقضة والانهزاميّة للمؤلفات التي تتحدّث عن أزمة الأبيض تأتي بمعظمها من الصعوبات التي عانتها وجهة نظر تأخذ بالاحتضان طبقيًّا، بالنسبة إلى من رغبوا في توظيف العِرقيّة كشكل للنخبويّة الاجتماعيّة.

.Inge, *Outspoken Essays* (1922), p. 228 (70)

.Curle, *To-day and To-morrow*, p. 213 (71)

.Money, *The Peril of the White* (72)

.K. Pearson, *The Chances of Death and Other Studies in Evolution* (London: Arnold, 1897) (73)

(74) يعتقد أنّ انشغالًا بتدنّي نسبة المواليد في صفوف الطبقات الوسطى، كان المحفّز الرئيس لحركة تحسين النسل

D. MacKenzie, «Eugenics in Britain,» *Social Studies of Science*, vol. 6, nos. 3-4 (1976), pp. 499-532, and Searle, *Eugenics and Politics in Britain 1900-1914*.

وكما فسّر ستون مؤخّرًا، استُخدِم ذلك الموقِف من مؤرّخين معاصرين لتبرير وجهة نظر مفهوم تحسين نسل البريطانيّين، بوصفهم طبقة أكثر من كونها أيديولوجيا تستند إلى العرق. وإذ يوافق ستون على «وجود كثير من الأدلة التي تشير إلى عكس ذلك»

.D. Stone, «Race in British Eugenics,» *European History Quarterly*, vol. 31, no. 3 (2001), p. 418

إلا أنّ هذا الفصل يقترح وجود توتر متبادل ومُزَعْزِع بين تلك الانشغالات. لمطالعة نقاش عن العلاقة بين تلك الانشغالات من جهة، والاشتراكيّة من جهة ثانية؛ يُنظر: Whetham and Whetham, «Decadence and Civilisation,»; S. Webb, *The Decline in the British Rate* (London: Fabian Society, 1907); J. Winter, «The Webbs and the non-White World: A Case of Socialist Racialism,» *Journal of Contemporary History*, vol. 9, no. 1 (1974), pp. 181-192, and D. Paul, «Eugenics

and the Left,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, no. 4 (1984), .pp. 567-590

(75) Freeman, *Social Decay and Regeneration*, and A. Freeman, «The Sub-Man,» *Eugenics Review*, vol. 15, no. 2 (1923), pp. .383-392

(76) .Lothrop Stoddard, *The Revolt against Civilization: The Menace of the Under-Man* (London: Chapman and Hall, 1922)

(77) .Curle, *To-day and To-morrow*

(78) يتضمن تعبير «سي 3» تسفيهًا مضاعفًا، فالمَعنى أنه درجة ثالثة في درجة ثالثة! (المترجم) (79) Stoddard, *The Revolt against Civiliztion*.

(80) .Ibid., p. 22

(81) .Ibid., p. 23

(82) .Ibid., p. 151

(83) .Ibid., p. 201

يُنظر أيضًا:

.C. Armstrong, *The Survival of the Unfittest* (London: C. W. Daniel, 1927)

(84) .Curle, *To-day and To-morrow*, p. 215

(85) .Ibid., p. 62

(86) .A. Ireland, *Democracy and the Human Equation* (New York: E. P. Dutton, 1921), p. 139

(87) .F. Galton, *Inquiries into Human Faculty and Its Development* (London: Macmillan, 1883), p. 14

يُنظر أيضًا:

C. Masterman (ed.), *The Heart Empire: Discussions of Problems of Modern City Life in England* (London: Unwin, 1901); A.White, *Efficiency and Empire* (London: Methuen, 1901); R. Haggard, *The Poor and the Land* (London: Longmans, Green, and Co., 1905), and J. Cantlie, *Physical Efficiency: A Review of the Deleterious Effects of Town Life Upon the Population of Britain, with Suggestions for their Arrest* (London: G. P. Putnam's Sons, 1906).

(88) .Pearson, *National Life and Character*, pp. 164-165

(89) تملي تلك الاعتبارات أنّ «اكتشاف» اعتلال صحة الطبقة العاملة في بداية القرن التاسع عشر، أدّى إلى خطاب تدهور الأبيض، أكثر من العكس. إنّ الحال البدنيّة الضعيفة لمتطوّعي الجيش في «حرب البوير»، خصوصًا الآتين من المُدن، شجّعت على صوغ مخاوف من انحدار «العِرق» وتبلورها، وكذلك رسم سياقها الحضري. يُنظر مثلًا: A. White, «The Cult of Infirmity,» *National Review*, vol. 34 (1899), pp. 239-241; White, *Efficiency and Empire*, and G. Shee, «The Deterioration in National Physique,» *Nineteenth Century*, vol. 53 (1903), pp. 798-801.

في المقابل، عبّر «دليل» اعتلال الصحة بدرجة أقل عن واقع تجريبي (لأنه كان قراءة مغلوطة ومبالغة كبرى في آن، يُنظر للنقاش عن ذلك الموضوع: R. Soloway, «Counting the Degenerates: The Statistics of Race Deterioration in Edwardian England,» *Journal of Contemporary History*, vol. 17 (1982), pp. 137-164)، من كونه توظيفًا طبقيًّا في تمثيل البروليتاريّين كمجموعة انحدرت أحوالها.

(90) .P-A. Taguieff, *Les Fins de l'antiracisme* (Paris: Editions Michalon, 1995)

(91) .Freeman, *Social Decay and Regeneration*

(92) .W. Inge, *Outspoken Essays*

(93) M. Guterl, «The New Race Consciousness: Race, Nation and Empire in American Culture, 1910-1925,» *Journal of World*

History, vol. 10, no. 2 (1999), pp. 307-352, and G. Horne, *Race War! White Supremacy and the Japanese Attack on the British Empire* (New York: New York University Press, 2004).

(94) K. Irvine, *The Rise of the Coloured Races* (London: George Allen and Unwin, 1972).

(95) K. Pannikar, *Asia and Western Dominance: A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945* (London: Allen and Unwin, 1953), p. 201.

(96) J. A. Hobson, *The Crisis of Liberalism* (Sussex: Harvester Press, 1972).

(97) Ibid., p. 224.

(98) F. Füredi, *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race* (London: Pluto, 1998), p. 121.

(99) على الرغم من إغراء استعمال مصطلح «عنصريّة» ومشتقاتها، إلا أنّ الفترة الزمنيّة التي يتناولها الكتاب (هنا، وفي أمكنة كثيرة أخرى)، فرضت استعمال «عِرقيّة» ومشتقاتها. ومن نافلة القول بأن العنصريّة مفهوم أوسع وأعمق وأشدّ تنوّعًا من العرقيّة، التي هي إحدى صور العنصريّة. (المترجم)

(100) P. Corbett, «Next Steps after the Charter,» *Commentary*, vol. 1, no. 1 (1945), pp. 27-28.

(101) يُنظر: E. Barkan, *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

(102) L. Hogben, *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences* (London: Williams and Norgate, 1931).

(103) J. Haldane, *Heredity and Politics* (New York: W. W. Norton, 1938).

(104) J. Huxley and A. Haddon, *We Europeans, A Survey of 'Racial' Problems* (London: Jonathan Cape, 1939). [First published 1935].

(105) Ibid., p. 220.

(106) Ibid., p. 221.

(107) P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity. A. D. 200-1000*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2003).

(108) S. Federici (ed.), «The God that Never Failed: The Origins and Crises of Western Civilization,» in: *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its 'Others'* (Westport, Connecticut: Praeger, 1995).

(109) G. Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality* (Basingstoke: Macmillan, 1995), p. 43.

(110) G. Hegel, *The Philosophy of History* (Amherst: Prometheus Books, 1991). [First delivered as lecture in 1822].

(111) Ibid., p. 103.

(112) Ibid., p. 412.

(113) Ibid., p. 341.

(114) Karl Marx, *Surveys from Exile: Political Writings: Volume 2* (London: Penguin, 1992), p. 319.

(115) T. Macaulay, *Prose and Poetry* (Cambridge: Harvard University Press, 1970).

(116) J. Cowen, *Joseph Cowen's Speeches: Near Eastern Question* (Newcastle upon Tyne: Andrew Reid and Company, 1909), p. 87.

(117) Arnold Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilisations*, 2nd ed. (London: Constable and Company, 1923), p. 4.

(118) Arnold Toynbee, *A Study of History: Volume I* (Oxford: Oxford University Press, 1934), p. 36.

(119) C. GoGwilt, *The Intervention of the West*.

(120) Chizza Money, *The Peril of the White* (London: W. Collins, 1925), p. 166.

(121) B. Putnam Weale, *The Conflict of Colour* (London: Macmillan, 1910); W. Inge: *Outspoken Essays* (London: Longmans, Green and Company, 1919); *Outspoken Essays*, and *England*, New and Revised ed. (London: Ernst Benn, 1933).

(122) يمكن توقّع أنّ أولئك المساهمين في أدب أزمة الأبيض، كإنغه وستودارد، ممن أولوا جلّ اهتمامهم لتأكيد أهمية الانقسامات العِرقيّة في صفوف البيض، ربما يجدون مصطلحَي «الغرب» و«الغربي» قليلَي الدقّة ويسبغان تماثلًا على من يشملانهما. مع ذلك، ثمة دلالة كاشفة عن أنّ مصادر القلق الثابتة تقليديًا، كما عند موني وستودارد (1922)، بصدد تركيبة مفهوم العِرق الأبيض عِرقيًّا وطبقيًّا؛ تتلاشى في خلفيّة المشهد عندما

يجري تبني تسميات مشتقّة من «الحضارة الغربيّة» (ص 6). وتتآزر تلك العمليّة مع مصادرة تقليد فكري يقضي بتقديم المسيحيّة باعتبارها «غربًا» والإسلام باعتباره شرقًا؛ إضافة إلى التقليد الراسخ أيضًا بتوسيع تلك الممارسة بما يتيح لـ «الشرق» أن يعني آسيا. بالتالي، يسمح لحساسيّة إنغه الفائقة للانقسامات ضمن مفهوم العِرق الأبيض، بأن تكون تابعًا للمعرفة القائلة بـ «الصراع الذي لا ينتهي بين الشرق والغرب» (ص 211). يمكن معاينة العمليّة عينها في المساهمات الأقل قتاليّة واستعلاءً، لبوتنام ويل (1910) الذي يشكّل وصفه لـ «الصراع بين الشرق و«الغرب»» كإحدى «المشكلات الأكثر قدمًا» (ص 3) أساسًا لاستخدامه المصطلحين في نبرة معاصرة. فعلى الرغم من تلك المزاعم عن العمق التاريخي، يستعمل أولئك الكُتّاب كلّهم فكرة «الغرب»، ليس كتسمية دينيّة ولا حتى كمصطلح مُعرَّف عبر علاقته مع الشرق، بل ككيان ثقافي يتماثل بدرجة أو أخرى، مع القوّة العسكريّة، التصنيع، التقدّم، والحديث.

(123) Putnam Weale, *The Conflict of Colour*, p. 130.

(124) Ibid., p. 135.

(125) يُنظر خصوصًا: H. Champly, *White Women, Coloured Men* (London: John Long, 1936).

(126) F. Marvin (ed.), «Introductory: An Educational Problem,» in: F. Marvin (ed.), *Western Races and the World*, [The Unity Series V] (London: Oxford University Press, 1922), p. 17.

(127) Arnold Toynbee, «World Sovereignty and World Culture: the Trend of International Affairs Since the War,» *Pacific Affairs*, vol. 4, no. 9 (1931), pp. 753-778.

(128) B. Porter, *Critics of Empire: British Radical Attitudes to Colonialism in Africa, 1895-1914* (London: Macmillan, 1968).

(129) J. [R.] MacDonald, «The Propaganda of Civilization,» *International Journal of Ethics*, vol. 11, no. 4 (1901), p. 460.

(130) Ibid., p. 463.

(131) D. Crooke, *Benjamin Kidd: Portrait of a Social Darwinist* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

(132) يزعم غوغفيلت أنّ بنيامين كيد أول كاتب بالإنكليزيّة وظّف فكرة «الغرب» بالطريقة التي نعرفها حاضرًا؛ إذ يورد غوغفيلت أنّ إشارة كيد في كتاب **التطوّر الاجتماعي** (*Social Evolution*) (1894) إلى «حضارتنا الغربيّة»، باعتبارها «أول لحظة واضحة» في استخدام مصطلح «غربي» في الإشارة إلى مجتمع متفرّد يملك تاريخه الخاص (1995، ص 54)، وأنّها بذلك تكون «معادلة لا تستند إلى تسلسل معروف قبلها».

(133) B. Kidd, *Principles of Western Civilisation: Being the First Volume of a System of Evolutionary Philosophy* (London: Macmillan, 1902).

(134) Ibid., p. 289.

(135) Ibid., p. 455.

(136) Ibid., p. 469.

(137) Ibid., p. 458.

(138) كذلك تتبدّى الصعوبة في تأطير الخطابين معًا في عمل هوبارد **مصير الإمبراطوريّات** (*The Fate of Emoires*) (1913)، وهو كتاب يقدّم تعريفًا غير سهل للعرق بكونه «مجموعة من أجيال لم تولد لغاية الآن» (ص 33)، وذلك كي يؤالِف نظريّة «التوجّه المستقبلي» للمجتمعات مع أحكام

النقاش التقليدي في شأن «أزمة الأبيض».

(139) Kidd, *Principles of Western Civilisation*, p. 309.

(140) Inge, *Outspoken Essays* (1992).

(141) Crooke, *Benjamin Kidd*.

(142) Kidd, *Principles of Western Civilisation*, p. 340.

(143) نُشِرَت محاضرات «مدرسة تاريخ الوحدة» في تسعة أجزاء من **مجموعة الوحدة** (*Unity Series*) (مارفن، 1915، 1916، 1920، 1921، 1922ب، 1923، 1925، 1932؛ مارفن وكلوتون - بروك، 1928).

(144) L. Hobhouse, «Science and Philosophy as Unifying Forces,» in: F. Marvin (ed.), *The Unity of Western Civilization* (London: Oxford University Press, 1915).

(145) J. Myres, «Unity in Prehistoric Times,» in: F. Marvin (ed.), *The Unity of Western Civilization* (London: Oxford University Press, 1915).

(146) Marvin (ed.), *Western Races and the World*.

(147) Ibid., p. 11.

(148) Oswald Spengler, *The Decline of the West: Volume One: Form and Actuality* (New York: Alfred A. Knopf, 1926), p. 129.

(149) يسمح تلغيز العِرق بإعادة إدخال لغة الهُويّة البيضاء والتفوّق الأبيض، وهو ما يتبدّى من كتاب شبنغلر **ساعة القرار** (*The Hour of Decision*) (1934): Oswald Spengler, *The Hour of Decision* (New York: Alfred A. Knopf, 1934), p. 130.

(150) Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes: Gestalt und Wirklichkeit* (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1918), and *Der Untergang des Abendlandes: Welhistorische Perspecktiven* (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922).

(151) Spengler: *The Decline of the West: Volume one: Form and Actuality*, and *The Decline of the West: Volume Two: Perspectives of World History* (New York: Alfred A. Knopf, 1928).

(152) Spengler, *The Decline of the West: Volume One*, p. 16.

(153) E. Goddard and P. Gibbons, *Civilisation or Civilisations: An Essay in the Spenglerian Philosophy of History* (London: Constable, 1926), p. 48.

(154) Arnold Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1934-1961).

(155) Toynbee: *The Western Question in Greece and Turkey*; Toynbee, «World Sovereignty and World Culture;» and *A Study of History: Volume VIII* (London: Oxford University Press, 1954).

(156) Toynbee, *A Study of History: Volume VIII*.

(157) Toynbee, «World Sovereignty and World Culture».

(158) Ibid., p. 764.

(159) Ibid., p. 765.

(160) قدّم الربط بين الرؤيّة «الغربية» للعالم من جهة والكوزموبوليتية المعولمة، بالتالي النسبيّة أيضًا، من جهة أخرى، دعمًا للمعالم غير العِرقيّة وغير الجذريّة في فكرة «الغرب». في الحقيقة، يمكن اعتبار توينبي نفسه مثالًا أعلى على «الغربي» الكوزموبوليتي. كان توينبي متعدّدًا لغويًّا، حضري الميول، مبشّرًا لعصرنا الـ «مابعد حداثي» (1954، ص 338)؛ ما أعطاه مظهر العارف الشامل. وبتلك الطريقة، لم يكتف بشرح «الغرب»، بل شخّصه فعليًّا. إذا وسّعنا ذلك المنحى قليلًا - بهدف التعامل مع الطريقة التي أضحى بها «الغرب الحقيقي» مُمَثّلًا بكونه يمتلك «قيمًا حضريّة، وبرجوازية، وكوزموبوليتية» - يمكننا أن نستفيد من الالتفات إلى المشهد الذي رسمته نادال - كلاين (1995) عن طريقة تصوير نمط العيش الريفي في «الغرب»، كنوع داخلي من غير «الغرب». وتقدّم [كلاين] تفاصيل عن

الميل إلى صنع رمز عن الشخص ««الغربي» حقًا» باعتباره «من يفكر، ويعيش، ويتصرّف باستقلاليّة عن التقاليد المحليّة وصلات القربى؛ متحرّرًا من القيود المُحدِّدة لأيّ مجتمع» (ص 11). وتفيد نادال - كلاين بأنّ توظيف المدينة الكوزموبوليتية بوصفها «الغرب» الحقيقي، يتطلّب ربطها مع رقي الطبقة الوسطى. بالتالي، تختفي من المشهد تلك الطبقة العاملة «على طريقة المدينة» التي أخافت الشارحين المُبكّرين، أكثر فأكثر.

(161) Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (London: Oxford University Press, 1948), pp. 90-91.

(162) يُنظر الفصل السادس.

(163) L. Back, *New Ethnicities and Urban Youth Cultures* (London: University College London Press, 1995), and R. Frankenberg (ed.), *Displacing Whiteness* (Durham: Duke University Press, 1997).

(164) A. Bonnett, *White Identities: Historical and International Perspectives* (Harlow: Prentice-Hall, 2000).

(165) إنّ عنصريّة الثراء في سياق العولَمَة النيوليبراليّة كانت أيضًا محل اهتمام شووا أخيرًا في مسرده **عالم يحترق: كيف يولّد استيرادُ ديمقراطيّة السوق الحرّة حقدًا إثنيًّا واضطرابًا عالميًا**

A. Chua, *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability* (London: William Heineman, 2003).

(166) Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color against White World Supremacy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925).

(167) Little, *The Doom of Western Civilization*, and Spengler, *The Decline of the West: Volume One*.

(168) J. Beus, *The Future of the West* (New York: Harper, 1953); J. Warburg, *The West in Crisis* (New York: Doubleday, 1959), and J. Burnham, *Suicide of the West* (New York: Knopf, 1964).

(169) C. Coker, *Twilight of the West* (Boulder: Westview Press, 1998); J. Barzun, *From Dawn to Decadence* (London: HarperCollins, 2001), and P. Buchanan, *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*.

(170) يُنظر أيضًا: A. Herman, *The Idea of Decline in Western History* (New York: Free Press, 1997).

(171) Kidd, *Principles of Western Civilization*.

(172) D. Ormsby-Gore, *Must the West Decline?* (New York: Columbia University Press, 1966).

(173) H. Kohn, *Is the Liberal West in Decline?* (London: Pall Mall, 1957).

(174) W. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

(175) J. Roberts, *The Triumph of the West* (London: British Broadcasting Corporation, 1985).

(176) V. Hanson, *Why the West has Won: Carnage and Culture from Salamis to Vietnam* (London: Faber and Faber, 2001), يُنظر أيضًا:

F. Fukuyama, «The West has Won,» *The Guardian*, 11/10/2001.

(177) M. Mandelbaum, *The Ideas that Conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-First Century* (New York: Public Affairs, 2002).

(178) F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Hamish Hamilton, 1992).

(179) يعتبر عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس (1872 - 1950) من المرجعيّات البارزة في السوسيولوجيا والأنثربولوجيا (الإناسة) سويّة. تأثّر بفكر إيميل دوركهايم، لكنّه أثّر بشدّة في ظهور الأنثربولوجيا البنيويّة، خصوصًا عند كلود ليفي - شتراوس. ركّز موس على معطيات لم تكن مألوفة في علم الاجتماع حينها، كالسحر والأضحية وتبادل الهدايا. ويُنظَر إلى كتاب **الهديّة** (1925) باعتباره أبرز كُتُب موس. (المترجم)

الفصل الثاني

شيوعيّون مثلنا

فكرة «الغرب» في الاتّحاد السوفياتي(180)

مقدّمة

كانت فكرة «الغرب» أساسيّة للاتّحاد السوفياتي. ورث الاتّحاد السوفياتي تقليدًا مديدًا من النقاش الروسي عن طبيعة «الغربنَة» ومزاياها. طوّر البلاشفة ذلك التقليد وتبنّوه. في خضم تلك العملية، ساهم البلاشفة في تأسيس «الغرب» باعتباره هُويّة مميّزة وواعية لذاتها سياسيًّا: إنّه مكان يعرّف بكونه غير شيوعي ومعاديًا للسوفيات.

يتابع هذا الفصل تحوّلًا في السياسات السوفياتيّة، من تخيّل «الغرب» مكانًا لثورة اشتراكيّة إلى رؤيته موطنًا للرجعيّة البرجوازية. وكذلك فإنّه انتقال من الثورة الماركسيّة بوصفها شكلًا «للغربَنَة» إلى فهمها صورةً نقيضة للقيم «الغربية».

تشكّل تلك المناظرات نواة هذا الفصل، لكنها مسنودة بموقف أشد تحريضًا. ويرجع ذلك إلى أني سأقدّم بورتريه عن الشيوعيّة في الاتّحاد السوفياتي بوصفها شكلًا للحداثة يجمع الإثنويّة والتسيّس، بل إنها «سياسة - إثنيّة»، تُعرَّف وتتطوّر بالعلاقة مع التصوّرات المتبدّلة عن «الغرب». تعني هذه المناظرة أيضًا، وجود انتقال في السياسات السوفياتيّة، على الرغم من أن طبيعتها ليست قاطعة تمامًا. إنه انتقال من البروليتاريا باعتبارها حاملًا ومثالًا لتضمين «غربي» وأوروبي، إلى بروليتاريا تعرف بكونها روسيّة وغير «غربيّة». وفي ما يلي، أقدّم خلفيّة عن تلك المناظرة [181].

منذ مطلع العشرينيات من القرن العشرين، بدأ توظيف «الغرب» في الخطاب السوفياتي [182] باعتباره مخزنًا للعلل الاجتماعيّة. وعبر الزعم بأن التمييز العرقي والإثني من أمراض العالم الرأسمالي الغربي، أعلن القادة السوفيات أنّ التعرّف إلى تلك المشكلات في الاتّحاد السوفياتي يعتبر عملًا معاديًا للثورة. وترتّبت على الحكم السوفياتي نتائج منها صعود رغبة في تقويمات أكثر صدقيّة. الحال أنّ العلاقة بين الشيوعيّة والسياسات الإثنيّة مسألة تنأى عن مجرد كونها مهمّة إقليميًا أو أنّ أهميتها موضع اهتمام المختّصين بالسوفيات ومابعد الحقبة السوفياتيّة. هذا الملمح من القرن العشرين يثير مخاوف تمتدّ إلى قلب طريقة فهمنا للسياقات الاجتماعيّة - الاقتصاديّة التي تدعم وتمكّن العِرقيّة والمركزيّة الإثنيّة. بعبارة أدقّ، بإمكان البحث في شأن «التجربة السوفياتيّة» أن يستدعي التساؤل عن مفاهيم كـ «الحداثة «الغربية»» و«الحداثة العِرقيّة»، ويُبرز تحديّات لأولئك الذين يقدّمون تسييس الهُويّة بوصفه عملية تحرّر أصيل.

هناك خيط مشترك بين المعلّقين الغربيّين (وكذلك المهتمّين بمابعد

الاتّحاد السوفياتي) يجدله الميل إلى تصوير الاتّحاد السوفياتي باعتباره استمرارًا للنزعة الإمبراطوريّة القيصريّة، وربما عودة إليها. واستطردًا، فإنّهم يصفون «بقاء» الإمبراطوريّة السوفياتيّة عند منتصف القرن العشرين وأواخره، بأنّه مفارقة تاريخيّة [183]. وكذلك يستدعي ذلك التوازي بين القيصريّة والسوفياتيّة، إحداث انقلاب في صورة سابقة عن الاتّحاد السوفياتي بوصفه معاديًا للعِرقيّة بصرامة. وتشجّع ذلك الضرب من التفكير بسبب تراكم أدب وازن عن معاداة السوفياتيّة للساميّة [184]. وعلى الرغم من أنّ الانجذاب إلى تصوير الاتّحاد السوفياتي سليلًا مختل الجينات الأوروبيّة الاستعمارية والعِرقيّة، يمكن فهمه أحيانًا من الناحية السياسيّة، إلا أنّه مضلِّل إلى حدّ بعيد. كان الاتّحاد السوفياتي دولة استعمارية، لكنها كانت من طراز جديد.

إنّ الأيديولوجيّات التي حفزت تطوّر الاتّحاد السوفياتي شرّعت أشكال إثنيّة من الهيمنة الماديّة والفكريّة وعبّرت عنها. ولأنّها بعيدة من كونها أصداء خافتة محضًا للنماذج «الغربية» التقليديّة، أبرزت تلك الأيديولوجيّات تحديًا أساسيًّا لهم. وربما أخطأ الاستعماريون «الغربيون» القدامى والجدد في خشيتهم من أنّ الاتّحاد السوفياتي كان فعليًّا منارة للمساواة، وفق ما كان يدّعيه قادته. لكنّ إحساسهم الغريزي بأنّ الاتّحاد السوفياتي يمثّل شيئًا مختلفًا، وأنّه قدّم طريقة مميّزة لفهم «التقدّم» و«الحضارة»، كان صحيحًا بشكل أساس. ولم تكن غلطتهم أنّهم رأوا «عِرقيّة» داخل الاتّحاد السوفياتي، بل كانت بدرجة أقل في عدم تنبّههم إلى التشابه بين ذلك البلد و«الغرب»، مقارنة بعدم القدرة على تقدير عدم التشابه الحقيقي بين المجتمع السوفياتي و«الغرب». فبينما كانت الحداثة في ««الغرب» الرأسمالي» تميل إلى الجمع بين النأي عن السياسة والعِرقيّة (المتمحورة نموذجيًّا إن لم يكن كليًّا، حول فكرة أنّ الشعب الأبيض الأوروبي التراث هو الحامل الطبيعي للحداثة)، كانت حداثة الاتّحاد السوفياتي تجمع بين التسييس والإثنيّة (المتمحورة نموذجيًّا إن لم يكن كليًّا حول فكرة أن العُمّال «الروس» [185] المدينيّين هم الحامل الطبيعي للشيوعيّة).

الغرب بمواجهة الشيوعية

في كتاباته عند ثلاثينيات القرن العشرين، لاحظ غرامشي [186]، ظاهرة مثيرة جديدة: «بأثر من المحتوى التاريخي الذي أُسبِغَ على مصطلحات جغرافيّة، وصل تعبيرا الشرق و«الغرب» إلى أن يكونا دالّين على علاقات محدّدة بين «مركّبات ثقافيّة». ومع ذلك، فإنّ «المحتوى التاريخي»

و«المركّبات الثقافيّة» التي ذكرها غرامشي عرضة ليس لمجرّد إعادة التفسير، بل لإحساس عميق بعدم كفاءتهما في مواجهة المجتمعات التي تبدو غربيّة وشرقيّة في آن، وتلك التي ليست شرقًا ولا غربًا. لا يوجد مثل أكثر دلالة على تلك الحال من انعدام اليقين، من روسيا والاتّحاد السوفياتي.

حرّكت الصفات العِرقيّة لروسيا والاتّحاد السوفياتي، تعليقات من مراقبين أجانب خلال معظم القرن العشرين. في بداية ذلك القرن، كانت روسيا الإمبراطوريّة مقبولة على نحو واسع بوصفها جزءًا من أخويّة القوى الاستعمارية الأوروبيّة. وأُطِّرَت الصدمة التي رافقت هزيمة روسيا أمام اليابان في عام 1905، ضمن الإمكانية المثيرة للذعر التي حملتها بالنسبة إلى بقاء الهيمنة البيضاء. وفي المقابل، استمرت أيضًا الأصوات القائلة بسطحية الوضعيّة الأوروبيّة لذلك البلد. لخّصت مقولة نابليون الشهيرة - «حكّ روسيًّا تجد تتريًّا» - مشاعر متضاربة أعطت نقّادًا أوروبيّين كثيرين الإطار الذي فهموا فيه ثورة عام 1917.

بالطبع، تفترض العبارة الأخيرة وجود «نقّاد أوروبيّين». إنّ أحد الخيالات عن «الغرب» أنّه موجود دائمًا، ويحاكم الحوادث لكنّه لا يتشكّل بها. في الفصل الأول، دقّقتُ في انبثاق فكرة «الغرب» في بريطانيا على صعيد مفهوم العِرق الأبيض. وكذلك لاحظتُ أن تاريخًا للغرب ربما يستفيد من التركيز على حوادث معينة تعطيه تعريفًا وشكلًا. لا يوجد حدث أكثر أهمية في تاريخ «الغرب» من الثورة الروسيّة.

على الرغم من أنّ فكرة «الغرب» استُخدِمَت طويلًا في روسيا، إلا أنّ استعمالها لم ينتشر في أوروبا «الغربية» إلا ببطء. وفي المقابل، منذ عام 1917، اكتسبت الفكرة رواجًا كبيرًا، ثمّ صارت غير منفصلة عن هُويّة سياسيّة مضادة للشيوعيّة ومناصرة للرأسماليّة.

وفي أواخر عشرينيات القرن العشرين، غدت مساواة «الغرب» بالديمقراطية المتعدّدة الأحزاب وبالرأسماليّة شائعة في «الغرب» والاتّحاد السوفياتي معًا. استنادًا إلى ذلك الترابط، نمت مجموعة من المدلولات الأخرى تربط «الغرب» بوجود حكم غير متسلّط ومجتمع منفتح. تعزّزت تلك السلسلة من الترابطات عبر تصنيف الشيوعيّة، والفاشيّة، والنازية صورًا متنوّعة للاستبداد. لذلك، يمكن الحديث عن الشيوعيّة والفاشيّة والنازيّة معًا باعتبارها مضادة للغرب [187]. أعطى كتاب غولانز **قيمنا المهدّدة** [188] موقفًا بديلًا مشوّقًا لهذا الموقف، مكرّرًا وصف الشيوعيّة والنازيّة معًا كغير «غربيّين». كتب غولانز: «بالنسبة إلى النازيّين، تمثّل القيم الغربيّة، وأكرّر، الشيطان... وبالنسبة إلى الشيوعيّة،

ليس لتلك القيم أهمية، في الوقت الحاضر على الأقلّ» [189]. ساعد هذا النوع من التشخيص في استبعاد أنواع الأزمات المتّصلة بالتضامن والصفة الطبقيّة، وهي الأزمات التي وصفْتها في الفصل السابق. في عالم منقسم بين الاستبداديّة و«المجتمع المفتوح» «الغربي»، بدا بياض الروس أو النازيّين عنصرًا مشتركًا ضئيل الأهمية، عتّمت عليه «الخلافات الحقيقيّة».

في أيّ حال، استمرّت صورة العِرق في الظهور عند النقّاد اليمينيّين للاتّحاد السوفياتي. الحجّة المركزية لهذا النقد أنّ البلشفيّة أيديولوجيا للخيانة العِرقيّة. بالنسبة إلى ستودارد [190]، شكّلت البلشفية «العدوّ الأكبر للحضارة والعِرق. البلشفيّة هي المنشقّ والخائن خلف البوابات الذي يخون الحصن» [191]. ساعد هذا النوع من النفور والاندهاش في تأجيج شكوك قديمة في شأن روسيا، شكوك شدّدت على أنّ الشيوعيّة عمومًا، والبلشفيّة خصوصًا، تعبّران عن «الفلاح السلافي [الروسي] نصف الآسيوي» [192]. وردّد الاقتناع عينه الصحافيُّ الأميركي تشامبرلين [193] الذي أصبح بعد فترة قصيرة من التعاطف مع الثورة البلشفيّة، أحد أشدّ نقّادها الأميركيّين صخبًا. وإذ لاحظ الخنوع واللامبالاة اللذين يفترض أنّ شخصيّة الفلاح الروسي تعاني منهما، رأى تشامبرلين في البلشفيّة استقراءً واستغلالًا للصفتين. وقُدّم لينين [194] «بملامحه المغوليّة المميّزة» [195]، وستالين [196] صاحب الإرث الآسيوي، كشهادتين [197] إضافيّتين على الصفة غير الأوروبيّة للاتّحاد السوفياتي. أحد مضامين تلك التفسيرات أنّه ما لم يستَعِد «الروس» قيادتهم المقرّبة من «الغرب»، فسوف يعانون نوعًا من الردّة العِرقيّة، و«يعودون إلى الغرق» في واقع تحوّلهم «شعبًا قاتمًا» فعليًّا [198].

بدا كأنما الصفة القاتمة للمجتمع السوفياتي، قد تأكّدت بإلحاده. وفي التعليقات «الغربية» المناهضة للشيوعيّة، رُبِطَت الماديّة الملحدة بزوال الأخلاق الشخصيّة والمدنيّة. ولا تمثّل المعادلة القائلة إنّ الحضارة «الغربية» حضارة مسيحيّة، استمرارًا للمفاهيم ما قبل الحداثيّة للمسيحيّة «الغربية»، بل إنّها ردّ مباشر على صعود الاتّحاد السوفياتي (وكذلك على النازية في ألمانيا، لكن في نحو أقل). وفي السنوات التي تلت نهاية الحرب العالميّة الثانية، اتّخذ هذا التشديد على الدِّين دلالة بارزة. حقيقةً، في عام 1948، شرعت «الحرب الباردة» في اتّخاذ منحى جديّ؛ إذ ادّعى الرئيس الأميركي ترومان أنّ الأميركيين «شعب مؤمن»، مضيفًا أنّ «إيمان شعبنا له معنى خاص في هذه الآونة من التاريخ». وفي بريطانيا، ووفق ما أظهرت دراسات كيربي [199] عن السياسة الخارجيّة في بريطانيا

والولايات المتّحدة، نُظِرَ إلى التعريف المسيحي للغرب باعتباره حاملًا قيمة استراتيجيّة خاصة تفيد في إخفاء التوتّرات السياسيّة بين أوروبا الميّالة إلى الاشتراكيّة والولايات المتحدّة الرأسماليّة.

ساهم استبعاد الاتّحاد السوفياتي عِرقيًّا وسياسيًّا في ترسيخه، بالنسبة إلى عديد المراقبين «الغربيين»، كهُويّة غير قابلة للفهم. ففي عبارة تشرشل الذائعة الصيت، «أحجية محاطة بسرٍّ داخل لغز». ولم تبدّد حقبة مابعد السوفيات، تلك التراكيب الفكريّة؛ إذ استمرّت في الحديث عن «عودة روسيا إلى أوروبا» [(200)]، وكذلك في الممارسة الواسعة الانتشار القدرة المتمثّلة بالإشارة إلى الحقبة السوفياتيّة كأنّها «ثقب» أو «جمود» [(201)]. ترسم تلك القراءات عن الحقبة السوفياتيّة التمييز العرقي كأنّه يعاود البروز (ويعيش حالًا من التجدّد، بعد «دفنه» على يد الشيوعيّة)، بالترافق مع عودة روسيا إلى «الوضع الطبيعي». وكما سنرى، يستلزم الخروج من مفاهيم «الثقب» و«الوضع الطبيعي» «الغربي»، التخلّص من الوضعيّة المتميّزة للأخير باعتباره حَكَمًا موضوعيًّا على الواقع السوفياتي، والشروع في فهم اختراع فكرة «الغرب» وتطوّرها في روسيا.

«غرب» روسيا

تطوّر مفهوم «الغرب» في روسيا منذ القرن الثامن عشر، كمصطلح أساس ضمن نقاش مستمرّ عن مصير البلد وهويّته. وعلى الرغم من أنّ المعنى السياسي للكلمة تبدّل باستمرار، إلا أنّه تحوّل أداةً لا غنى عنها في النقاش عن ضرورة أورَبَة روسيا [(202)]. لم تكن تلك الإشكاليّة موضع اهتمام كبير لدى الأجيال السابقة، أو أنّها لم تُعِره اهتمامًا. وفي تلخيص عن قرنين سابقين، أورد مارك باسين أنّه «لا تتوافر سوى حفنة ضئيلة من الأدلة على»

اهتمام الروس في القرن السادس عشر أو السابع عشر، بل ولا حتى فهم خاص، للخيال المختمر بين الأوروبيّين بأنّ حضارتهم كانت «الأفضل عالميًّا»، وفق تعبير صمويل بورشاس (Samuel Purchas)... ولم توجد أيّ رغبة روسيّة موضوعيّة في إدراج الروس جزءًا من تلك الحضارة [(203)].

في الحقيقة، قبل منتصف القرن الثامن عشر، لم يجرِ تمييز أولئك الذين سوف يوصفون من الـ «مُغربِنين» («زابادنيكي»، باللفظ الروسي) بأنّهم نظراء أوروبيّون، من التتار أو الأتراك. ووفق ما يوحي ذلك، لم يُفهم انتصار روسيا على سيبيريا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كفعل توسّعي أوروبي. على النقيض من ذلك، أُسبِغَت شرعيّة واعية ذاتيًّا

على «الميل» الإمبراطوري للتوجّه جنوبًا، في أواَخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر؛ عبر الإشارة إلى الفروقات بين الروس الأوروبيّين المتحضّرين والآسيويّين أشباه البرابرة غير المسيحيّين [(204)](#). وبوضوح، أورد عالم الجغرافيا الروسي في القرن الثامن عشر فاسيلي تاتيشيف أنّ روسيا أوروبيّة، وأوروبا «بفضل رغدها [المادّي] ومعارفها وقوّتها ومجدها، وكذلك اعتدال مناخها... تهيمن من دون أدنى مساءلة» [(205)](#). وفي ثلاثينيات القرن الثامن عشر، حدّد تاتيشيف مناطق الأورال والقوقاز على التوالي، باعتبارها حدودًا شرقيّة وجنوبيّة لأوروبا، وهي مهمّة ليس لمجرد قدرتها على البقاء حتّى الآن فحسب [(206)](#)، بل لأنّها تعبّر عن انبعاث رغبة واضحة ضمن النخبة الروسيّة في النظر إلى آسيا وأوروبا بوصفهما هويّتين منفصلتين.

بالتالي، أُسّس مفهوم عن وجود ثقافة مستقلة ومُعرَّفَة في «الغرب» قوامها العقلانيّة والتقدّم اقتصاديًّا وتقنيًّا؛ وأنّه عبر «الغربنَة»، يمكن الصفات الأوروبيّة الأقل تطوّرًا في روسيا نفسها، أن تبرز وتتقدّم، مع محو الآثار الآسيويّة كلها منها. وعلى الرغم من أنّه في عام 1917، كان ذلك المنظور شائعًا بين الماركسيّين الثوريّين، لكنّه أسّس أولًا في القرن الثامن عشر ضمن محاولة أثرياء روس الظهور ضمن صورة متصاعدة طبيعيًّا للثقافة الأوروبيّة والاستعمارية. وكما يوحي ذلك، وفي سياق محاولتهم ترسيخ روسيا باعتبارها أوروبيّة، عمل المُغَربِنون أيضًا على تثبيت الجزء الأكبر من البلاد باعتباره طرفيًّا، آسيويًّا، وغير متحضّر. وبالتشديد على الديناميّة الاستعمارية التي تتضمّنها تلك المعادلة، أشار بيكر إلى أنّ ما ينظر إليه أنه قرب آسيا من روسيا، يُفهم

أنه ليس تهديدًا للهُويّة الروسيّة الأوروبيّة، بل بالأحرى فرصة لإثبات تلك الهُويّة. وعبر تقديمها ثمار الحضارة «الغربية» إلى رعاياها الشرقيّين، ستبرهن روسيا عضويّتها في النادي الاستثنائي للأمم الأوروبيّة [(207)](#).

ساهم صعود العِرقيّة البيولوجيّة - خصوصًا التفوّق الأبيض والآري - خلال منتصف القرن التاسع عشر وأواخره، في الدوائر الروسيّة الأكاديميّة والسياسيّة، في تعزيز ذلك المسار للنزعة الإمبراطوريّة والمركزية الأوروبيّة [(208)](#). لكنّ الرغبة في تعريف روسيا ضمن «الغرب» كقوة بيضاء أخرى، وُجِدَت عبر التعارض مع أشكال أخرى من المركزيّة الإثنيّة. وبدرجة تعتبر استثناءً مقارنة بالأمم الأوروبيّة الكبرى الأخرى، ظهر تحدٍّ فاعل للافتراض القائل إنّ الحضارة الأوروبيّة كانت متفوّقة بشكل أصيل على الحضارات الأخرى كلها، أو حتى ما يقترب من ذلك التصنيف. إنّ هزيمة روسيا على يد بريطانيا وفرنسا وتركيا في «حرب القرم» (1853 - 1856)،

إضافة إلى القلق المستمر من أنّ روسيا لن تُقبَل أبدًا باعتبارها أوروبيّة بالكامل [209]، شجّعا الأصوات التي ندّدت بغربَنَة روسيا معتبرة ذلك روح الانسلاخ والماديّة والسطحيّة.

خلال منتصف القرن التاسع عشر وأواخره، صبّ أنصار الانتماء السلافي والنقّاد السلافيّون الوحدويّون، جام احتقارهم على العالم الغربي الفارغ والنفعي. المفارقة الساخرة في ذلك النقد كونه رفضًا محمّلًا بمعالم الأيديولوجيّات كلّها، الرومانسيّة والقوميّة والإثنيّة البدائيّة التي صُنِعَت في أوروبا «الغربية»، منذ أواخر القرن الثامن عشر. في الحقيقة، حملت المظاهر المتأخّرة لذلك التيار صدى لا تخطئه أذن من التحريض المعاصر. يمكن ضرب مثل على ذلك بقصيدة ألكسندر بلوك «السيثيانيّون» (هم قبيلة بدائيّة متوحّشة، وصفها الشاعر أوفيد (Ovid) في قصيدته «تريستيا»). تطفح قصيدة بلوك بالصور النمطيّة المستقاة من المشروع الأوروبي الاستعماري؛ إذ تصف مخاوفَ يردّدها فلاديمير سولوفييف عن «خطر أصفر» أو «مغوليّة شاملة» بأنّها جارفة ودنيئة وحيوانيّة. ثم تنقلب تلك المخاوف إلى تماهٍ قوي وإيجابي مع آسيا،

من أمثالك، يوجد الملايين. نحن بلا عدد، بلا عدد، بلا عدد.

جرّب أن تحاول قتالنا فحسب!

نعم، نحن سيثيانيّون! نعم، نحن آسيويّون!

بعيون مائلة وجشعة [210].

عندما تَوَضّح لتلك المجموعة من المغتربين المفكرين الذين يتلازم اسم بلوك معهم أحيانًا، وهي عُرِفَت باسم الـ «آوراسيانيّين»، أنّ روسيا الثوريّة ستكون بيئة معادية لآرائها، استمرّت في إثارة أجندتها البدائيّة في المنفى [211]. وفي المقابل، أظهرت السنوات الأولى من تسلّم الشيوعيّة السلطة، وجود دينامية مثيرة ضمن أعمالهم. فعلى الرغم من تصنيفهم الثورة أنها قوّة للغَربَنَة، وجدوا في تحدّيها للنظام القديم شيئًا فاتنًا مُعاديًا لأوروبا. ووفق ما تشي به قصيدة بلوك، وكذلك وفق ما يؤكّده الاقتباس أدناه المأخوذ من سيرغي إيزينين بلغة أشدّ فجاجة، فإنّ الإحساس بإمكان تصوير الثورة أنّها متغلّبة على «الغرب»، وتأكيد على قدرة روسيا الرجوليّة البدائيّة على تدمير أوروبا عقيمة، ساعد في تأجيج مخيلة الـ «آوراسيانيّين».

لنكن آسيويّين، لنكن مقرفين، لنحكّ مؤخّراتنا بلا خجل أمام أنظار الجميع. وحتى عندما نفعل ذلك، ليس لنا تلك الرائحة العفنة التي لهم في دواخلهم. لا يوجد ثورة ممكنة هنا. كلّ شيء راكد، طريق مقفل. وحده غزو برابرة مثلنا من شأنه إنقاذهم وإعادة تشكيلهم. إنّ الزحف على

أوروبا ضرورة [212].

إنّ حقيقة كون بلوك (Blok) وإيزينين (Esenin) تملّكتهما لذّة منحرفة في استحضار وهم لدى الجموع الروسيّة بأنّها متأهّبة لاكتساح أوروبا تردّد صدى ما غدا نمطًا خطابيًّا سائدًا لدى الطليعة لكنّها تشير أيضًا إلى الطريقة التي تُمكّن، عبر وضع الشعب الروسي في موضع من يمتلك طاقة رجعيّة فريدة؛ من فصل الثورة البلشفيّة عن خطاب الغربَنَة ثم دمجها في المفاهيم النمطيّة لـ «الآسيويّة». لم يستلزم الأمر تشجيعًا كبيرًا كي يلتقط «الغربيون» المناهضون للشيوعيّة ذلك الرابط، وكذلك الحال بالنسبة إلى القوى المؤيّدة «للغرب» التي وصلت إلى السلطة في أعقاب سقوط الاتّحاد السوفياتي.

مع ذلك، بالنسبة إلى البلاشفة أنفسهم، وبعيدًا من التبشير بانتصار الفوضى والبدائيّة، كان تشرين الثاني/ نوفمبر 1917، ثورة من أجل التقدّم والعقلانيّة والعلوم والحضارة. في الحقيقة، أقلّه في البداية، عملت أجندتها السياسيّة - الإثنيّة على تمييز العامِل المديني المُسَيَّس، ليس لمجرد كونه متراسًا في وجه آسيا، بل أيضًا ناقلًا للاشتراكيّة «الغربية».

«الغرب» الثوري

حاضرًا، بات الربط بين «الغرب» و«الغربنَة» وتطوّر الرأسماليّة، أكثر حضورًا ولا تخطئه العين. إنّه رابط حمته باستمرار تلك التركيبة من التعريف المتبادل بين الاتّحاد السوفياتي والولايات المتحدة، وكذلك الحال بالنسبة إلى حلفائهما. عند بداية القرن العشرين، كانت تلك الوجهة الواضحة الحدود لمدلول مصطلح «الغرب» في موضع أقل سيطرة بكثير. وحينها، مثّل «الغرب» نوعًا سياسيًّا جمعيًّا [213]. في الحقيقة، في روسيا، كان الانتماء السياسي إلى الغربَنَة، أقرب إلى الاشتراكيّة والثوريّة.

انتهت تلك المرحلة من الثورة الروسيّة/ السوفياتيّة في أواخر عشرينيات القرن الماضي، عندما تبيّن أنّ الثورة لن تندلع في «الغرب»، وأنّه يجب على الاتّحاد السوفياتي المضي وحيدًا. ربما أمكن شرح الصعوبة التي واجهها البلاشفة في قبول أو تفهّم إخفاق الراديكاليّة في الغرب، ولو جزئيًّا، بالإشارة إلى صعوبة أعمق في إدراك أنّ ما كان يحدث في المجتمع السوفياتي هو إعادة تشكيل للحداثة. تحدّث البلاشفة الأوائل عن نقل التنوير «الغربي» إلى مجتمع متخلّف. ومع ذلك، لم يكونوا مستوردين بل مبتكرين، بمعنى أنّهم عملوا على تأسيس نماذج جديدة للهُويّة وعلى أنواع جديدة من المجتمع المنظور إليه بصورة مادّية. ووفق

ما سنرى، انبثق «البروليتاري» من هذه العملية، بوصفه الفئة المركزيّة المميّزة سياسيًّا وإثنيًا، في آن، وباعتباره حاملًا رمزيًّا للحداثة الاشتراكيّة إلى شعوب «أقلّ تقدّمًا».

شابت سلوك البلاشفة مع «الغرب» مشاعر متضاربة؛ إذ اكتسب المناشفة الصارمون عقائديًّا في الماركسيّة، لقب «الأوروبيّين». وفي المقابل، صُوِّر البلاشفة أحيانًا بأنّهم «ماركسيّو السلافيّة». إنّ تشديد البلاشفة على الحاجة إلى طليعة لقيادة الطبقة العاملة، واتّباعهم ممارسة إثارة فلاحّين ثوريّين (محتمَلين)، إلى جانب إصرارهم على عدم حاجة روسيا إلى المرور بمراحل التطوّر الرأسمالي نفسها التي مرّت بها «الأمم الأوروبيّة الأكثر تقدّمًا»، يشير بالجملة إلى الطابع الابتدائي لماركسيّتهم. في المقابل، لم يتساوَ ارتيابهم في التطبيق الجامد للنموذج الاشتراكي الغربي، مع ارتيابهم في الغربَنَة. وتمازج انعدام رغبتهم في «الانقياد ببساطة وراء النماذج الجاهزة» [(214)]، مع إيمان قوي بـ «الغرب» مصدرًا وموطنًا حقيقيًا للثورة الاشتراكيّة.

كان هدف لينين [(215)] بناء «دولة على وحدة باريس الإدارية»، وهو مآل تطلّب قيادةً وإرشادًا «غربيَّين». وفي عام 1905، لاحظ أيضًا أن «العُمّال الأوروبيّين» سيظهرون لنا «كيف نبنيها» [(216)]. في أواخر عام 1916، اعتقد لينين [(217)] أنّها «وحدها البلدان المتقدّمة في أوروبا «الغربية» وأميركا الشماليّة، ناضجة للاشتراكيّة». في الحقيقة، كان مفهوم أنّ الاشتراكيّة الروسيّة لن تعيش من دون ثورة في «الغرب» تدعمها وتقودها، موضوعًا قيد النقاش العام حتى أواسط العشرينيات من القرن العشرين. وفي العام 1925، أعرب تروتسكي عن اقتناعه بأنّ «قدرتنا على الاستمرار تأتي من حقيقة أنّ أوروبا لم تعد كما كانت» [(218)]، ملمّحًا إلى «الدعم المعنوي» الذي قدّمه العُمّال الأوروبيّون إلى الاتحاد السوفياتي.

أدّى رفض «الغرب» منذ أواخر العشرينيات من القرن العشرين، بالتزامن مع صعود القوميّة الروسيّة، إلى الميل إلى التمويه على شدّة روح الغربَنَة عند البلاشفة الأوائل وتعقيدها. بالنسبة إلى لينين وتروتسكي، كانت روسيا ناضجة للغربَنَة التي كانت شرطًا ليس لمجرد حدوث الثورة، بل للتفكير بها أصلًا. وبأسلوبه المهيب تقليدًا، قرّر لينين في عام 1918، أنّ

تلك مهمّتنا... ألا ندّخر وسيلة دكتاتوريّة كي نسرّع في دفع روسيا البربرية إلى نسخ «الغرب»، حتى أكثر مما فعله القيصر بطرس الأكبر، وعدم التواني عن استعمال وسائل بربريّة في الصراع ضد البربريّة [(219)].

تقدّم غربي: تخلّف آسيوي

عبّر ربط البلاشفة بين البربريّة والعبوديّة وآسيا، عن التزامهم ولو جزئيًّا، بنصوص ماركس الذي عبّر عن آراء مماثلة [220]. كذلك، مثّل ذلك الربط استمرارًا لآراء النخبة الروسيّة. إنّ الاقتناع بأنّ التقدّم أوروبي وأنّ الشرق المحافظ ماثل في جغرافيا خياليّة قائمة «للغرب» بوصفه عصريًا ومستنيرًا ومتحضّرًا، وفي أنّ الشرق نقيض تلك الثلاثيّة.

مثّلت «النزعة الآسيويّة» كلّ ما هو قديم ومتعفّن، وكلّ ما يجب اقتلاعه من روسيا ومستعمراتها. وبمزج صور الرجعيّة السياسيّة مع الانحطاط والتعفّن، نظر تروتسكي قُدمًا إلى تطوير حضارة «غربيّة» جديدة نقيّة. وفي عام 1923، كتب أنّ «الثورة تعني قطيعة الشعب نهائيًّا مع النزعة الآسيويّة، ومع القرن السابع عشر، ومع روسيا المقدّسة، ومع صراصير وأيقونات مشوّهة... تعني الثورة أنّ يهضم الشعب بأكمله الحضارة ويتمثّلها» [221].

فُسّرَت «النزعة الآسيويّة» سياسيًّا بأنّها أيديولوجيا إقطاعيّة متخلّفة لـ «الاستبداد الآسيوي». وعملت الطبيعة المتأصّلة للمركزيّة الأوروبيّة لدى البلاشفة، على جعل المحتوى الإثني لذلك المصطلح غير قابل للنقاش، بل غير مرئي أصلًا. وتراكب هذا القصر في النظر مع الصعوبة الأشدّ التي سبق نقاشها، بصدد إدراك أنّ أصالة الثورة تأتي من كونها حدثًا لا يكتفي بمجرد توسيع تقاليد الغربَنَة المتحرّرة؛ بل بالعمل على تأسيس طرائق جديدة متمايزة للحداثة. أحد أهم ملامح تلك الأصالة كان في اصطناع هويّات إثنيّة - سياسيّة. وكما رأينا، تضمّنت تلك العمليّة لحظات تجلّت فيها النزعة تأييد الغربَنَة. وعلى الرغم من انتشار تلك الميول بين صفوف قادة الثورة، نادرًا ما قُدّموا كتمثيل على تماهٍ عِرقي مع الأوروبيّين، بمعنى كون الأخيرين جنسًا بشريًّا متفوّقًا. إنّ ما انبثق كان توظيفًا إثينيًّا - سياسيًّا في «الشيوعيّين» و«البروليتاريّين» و«الثوريين»، من أيّ إثنيّة أو مجموعة عِرقيّة، باعتبار أنهم على نحو أصيل؛ غربيّون أكثر، وأوروبيّون أكثر، و«يشبهوننا» أكثر من العناصر «المتخلّفة». التقط ديوك وكاراتنيشكي [222] هذه الحماسة التبشيرية المتولّدة من خليط تلك الأفكار؛ فأورداها في توصيفهما الطريقة التي ظهرت فيها، وعقب دمج المستعمرات الآسيويّة للإمبراطوريّة الروسيّة في الاتّحاد السوفياتي بعد الحرب الأهليّة،

ذهب شباب البلاشفة، إلى آسيا الوسطى السوفياتيّة للترويج للفكر البلشفي، في مهمة لنشر التنوير والتخلّص من سنوات الأميّة والتخلّف. تحفل السجلات الرسميّة عن تلك الفترة بصور لرعاة الكازاخ المبهورين

بظاهرة مصباح الإنارة الكهربائي، ولنساء أبخازيّات يبصرن نور النهار أوّل مرّة بعد خروجهن من البرقع الإسلامي [223].

صناعة الأمم على النمط «الغربي»

قُدّمَت الحداثة الشيوعية بوصفها عملية سياسيّة ومُسَيِّسَة، للتطوّر الاجتماعي. لم يكن هناك شكٌّ في شأن تولّي الثقافة الاشتراكيّة الغربيّة وظيفة النهوض الحضاري. في المقابل، اندلع نقاش حول موقع الأشكال الأخرى من الإثنيّة، تحديدًا الهويّات القوميّة. هاجمت التعاليمُ اللينينيّة الصارمة في هذا الموضوع الوظيفةَ السياسيّة للقوميّات غير الروسيّة في الاتّحاد السوفياتي، في سياق الحاجة إلى نشر الوعي الطبقي. وعلى نقيض سيبيريا وشرق آسيا الروسي، اللذَين اعتُبرا جزأين مندمجَين في روسيا [224]، حُكِم على آسيا الوسطى السوفياتيّة أنها تحتاج إلى الاندفاع نحو مسار من «التطوّر الذي ترعاه الدولة» [225]. وكان مآلها محدّدًا في هُويّة شيوعيّة دوليّة لا - قوميّة ولا - إثنيّة. وعلى أيّ حال، للوصول إلى تلك النقطة والحفاظ أيضًا على الانخراط السياسي لمجموعاتها السكانيّة «المتخلفة»، برزت ضرورة استراتيجيّة لوجود مرحلة للتعريف القومي. تهدف هذه المرحلة إلى إتاحة المجال أمام أولئك الأتباع السابقين للإمبراطوريّة القيصريّة، لصوغ خطاب عن قمعهم كهويّات إثنيّة معروفة (وبالتضادّ مع السياسة المختلفة غير المنحازة التي لقيها «رجال القبائل» من الإدارة السوفياتيّة). اعتُبرت تلك الوحدات القوميّة الجديدة مرحلة ضروريّة للتطور السياسيّ، ومحطة انتقاليّة على طريق الوصول إلى وعي طبقي حداثي مُغَربَن.

ذهبت بعيدًا تلك المحاولات السوفياتيّة خلال عشرينيات القرن العشرين لتأسيس قوميّات والاعتراف بها ودمجها. وصف سليزكين [226] تلك الفترة بين عامي 1928 و1931 بأنّها تشهد «أبذخ احتفال بالتنوّع العرقي موّلته أي دولة على الإطلاق». وذهب مارتن [227] إلى أبعد من ذلك عندما وصف المرحلة المبكرة للاتّحاد السوفياتي أنّها إمبراطوريّة «الفعل الإيجابي» [228]. بدا التمييز السوفياتي الإيجابي لمصلحة غير الروس في اللغة والثقافة والاقتصاد، علاوة على الجهد الذي بُذل لتوطين هياكله الحزبية الإقليميّة التي يغلب عليها الروس، جريئَين ومدهشَين. ففي المدى والسعة، تجاوز ذلك بأشواط الجهد الحكوميّ الجازم باتجاه التعدّدية الإثنية و«التعدّدية الثقافيّة»، التي طُوّرت في «الغرب» خلال نصف قرن لاحقًا. إلى ذلك، كان الهدف من جهد السوفيات في صناعة الأمم استيعاب

المجتمعات المتنوّعة في سرد موحّد ذي نزعة أوروبيّة واضحة للتطوّر السياسي. ثمة مذكّرة حساسّة كُتِبَت في مطلع عشرينيات القرن العشرين، إلى «اللجنة المركزيّة التنفيذيّة» السوفياتية عن تكوين جمهوريّات سوفياتية في آسيا الوسطى السوفياتيّة، وصفت تلك العمليّة بأنها «أورَبَة الشرق»، ووصفتها بأنها «تبنٍّ لتقاليد الغرب الأوروبي في القرن التاسع عشر، وهي غريبة عن تلك المنطقة» [(229)]. وباعتباره تنديدًا بنظام يزداد استبدادًا، أصاب ذلك الملخّص هدفه، لكنّه تجاهل الوظيفة السياسيّة المبتكرة للمشروع السوفياتي في «صناعة الأمم» [(230)]. إنّ هويّات كجمهورية أوزباكستان الاشتراكيّة السوفياتيّة، وجمهوريّة الطاجيك الاشتراكيّة السوفياتيّة، وجمهورية قرغيزستان المستقلة الاشتراكيّة السوفياتيّة، إضافة إلى بلدان أعرق مُنِحَت وضعية الجمهوريّة (كأرمينيا وجورجيا)، لم تكن لتُعتبر في نظر القيادة السوفياتيّة أممًا مستقلة إثنيًّا؛ إذ تمثّلت وظيفتها في احتواء، وفي النهاية، المساعدة في تحييد أشكال الوعي المختلفة عن الفئات الإثنيّة - السياسيّة غير المحدّدة المعالم للنظام السوفياتي وتبديدها.

في عام 1916، لاحظ لينين [(231)] أنّ مهمّة الاشتراكيّة

ليست إزالة الانقسام الحالي للجنس البشري إلى دول صغيرة وأمم معزولة ولا مجرد التقريب بين الأمم بعضها من بعض فحسب، بل دمجها أيضًا.

أوضح ستالين [(232)] في عام 1921،

إنّ جوهر المسألة القوميّة هو تصفية التخلّف الاقتصادي، والسياسي والثقافي عند القوميّات... نفعل ذلك لإعطاء الشعوب المتخلّفة فرصة للّحاق بروسيا المركزيّة.

وتوسّع ستالين في التوضيح: عندما ترفض الأجيال الشيوعيّة الشابة في الأطراف التعامل مع لعبة الاستقلال كلعبة، فإنّهم يتمسّكون بعناد بكلمات عن استقلال له قيمة اسمية [(233)].

وفق ما تمليه ملاحظات ستالين، بلغت درجة الحماسة التي أُخِذَت بها تلك الإجراءات، إلى حدّ بدا معه أنّ أعضاء الحزب خارج روسيا فقدوا مبرر استيعابيَّتهم ووجودهم. وعلى الرغم من تلك «المبالغات» المبكرة، وجراء التجربة السوفياتيّة في التعدّد الثقافي، كان التوظيف السياسي للنزعة القوميّة غير الروسيّة لدى البلاشفة، يدعم على نحو لا تخطئه العين، نظامًا استعماريًا. إذًا، مع أنّ الادّعاء، وفق كلمات ستالين في عام 1927، بأنّ «ثورة أكتوبر بشّرت بحقبة جديدة، حقبة من الثورات في البلاد

المستعمَرة» [234]، فيه كثير من الصحّة، فهو يبقى شهادة مضحكة بمرارة على خفاء النزعة الاستعمارية الداخلية الشيوعية وشيوعيتها.

الحضارة البروليتاريّة

أشار سليزكين [235]، إلى أنّه «بمساواة الإثنيّة بالتقدّم»، ضمنت الدولة السوفياتيّة أن تكون سياسات الحداثة إسباغًا للطابع الإثني على السياسة. وأيّ شكل لمقاومة مشتبه بها فعليّة كانت أم محتملة للذوبان في دولة سوفياتيّة ملحدة وعلميّة ومتمحورة حول أوروبا، اعتُبر علامة على «تخلّف» يجب إزالته. تلك كانت الطريقة، التي سهّلت بواسطتها الشيوعيّةُ السوفياتيّة تمثيلَ مجتمعات بأسرها كعناصر طبقيّة فاسدة وغير مرغوبة.

للتعمّق في فهم كيفيّة دمج الحكم السوفياتي السياسة في الإثنيّة، يلزم التعمّق في تفاصيل فئة الهُويّة الاجتماعيّة الأكثر امتيازًا ضمن الشيوعيّة البلشفيّة، أي البروليتاريا. ربّما يجوز الاعتراض هنا على أنّ أحد الملامح الخارجة عن الصرامة العقائديّة في الماركسيّة البلشفيّة اهتمامها بالفلاح. كانت عبارة «الأرض للفلاح»، وفق ما يذكّرنا وورسلي [236]، «الشعار البلشفي الحاسم فعلًا». شكّلت «معاداة الفلاح» تهمة شائعة توجَّه إلى الخصوم السياسيين. لكن على الرغم من التملّق الكبير في الحديث عن أهمّية الفلاح باعتباره قوة ثوريّة كامنة، كان الدور النموذجي المعياري لما اعتُبر ثوريًا حقيقيًا، حمل المطرقة وليس المنجل [237]. بالنسبة إلى تروتسكي، «ستكون البروليتاريا التي في السلطة والماثلة أمام الفلاحين بمنزلة الطبقة التي حرّرتهم» [238]. ووفقًا للينين، وافقه في ذلك ستالين [239]، «[وُجِدَ] التحالف بين البروليتاريا والفلاحين ليتسنّى للبروليتاريا المحافظة على دورها الريادي وعلى سلطة الدولة».

«التفضيل الذي منحته «الشوفينيّة الروسيّة الكبرى» إلى روسيا الكبرى»، وفق ما يورده كار [240] «مُنِحَ بسهولة فائقة، مع تفضيل وفّرته الماركسيّة الصارمة إلى البروليتاريا، ويمكنه بسهولة التخفي خلف زخارف الماركسيّة» [241]. لم تكن البروليتاريا السوفياتيّة آسيويّة بل أوروبيّة. وانحصر الشطر الأعظم من العُمّال الصناعيّين الحضريّين، في المناطق السوفياتيّة غربًا. زد على ذلك، أن سكّان المراكز الحضريّة في الاتّحاد السوفياتي هيمن عليهم الروس الأوروبيّون. تقوّى اقتران التاريخ والسياسة والإثنيّة عبر دعم ما سمّاه سليزكين [242] رؤية «طوباويّة حضريّة»، بوصفها مصيرًا لقوميّات الاتّحاد السوفياتي كلّها. وكذلك قادت

إلى تنميط الفلاحين والبروليتاريين كنوعين للإنسانيّة، يملك كلّ منهما صفات ومسارات سياسيّة ثابتة. في الحقيقة، عند معاينة ما تقدّم بالتوازي مع كثير من تصريحات تروتسكي في شأن الفلاح و«التخلّف» الآسيوي، يصبح دفاعه عن النزعة الاستعمارية الداخليّة، أشبه بعِرقيّة فظّة.

بالتالي، فيما كان الازدراء السافر بسبب «المستوى الثقافي الشديد المتدني في الريف» [(243)]، والأحاسيس «غير المستقرة» و«الغادرة» لدى الفلاحين [(244)]، يصاغ بوصفه نقدًا سياسيًا، فقد كان متجذّرًا في مزيج المركزية المعتمدة على أوروبا، والشيوعية والنزعة الاستعمارية والتي يدعم بعضُها بعضًا. إنّ المجاعات في الريف في مطلع ثلاثينيات القرن الماضي، التي كان وقْعها أكبر تناسبًا على الأراضي السوفياتيّة غير الروسيّة، كانت جزئيًّا نتيجة ذلك الاختمار الكريه.

خلاصة

شهدت السنوات الأولى للثورة توظيف مفهومَي «الغرب» و«الغربَنَة» ونشرهما كنموذجين ضروريَّين وإيجابيَّين لروسيا الثوريّة. عُرّف ««الغرب» الثوري» مقارنة بـ «آسيا المتخلّفة»، وعلى التحديد، الوجود السرطاني لـ «النزعة الآسيويّة» في المجتمع السوفياتي. في المقابل، يجدر ألا يُعتبَر استخدام تلك التصنيفات تلميحًا إلى أنّ الحداثة البلشفيّة كانت في الواقع تقليدًا للغرب. أطلقت الثورة نوعًا جديدًا من النزعة الاستعمارية ونوعًا جديدًا من الحداثة، واستند كلٌّ منهما إلى تسييس الهُويّة وجعلها إثنيّة في آن. أبرزت هذه العملية تحدّيًا عميقًا للتراتبيّات المسبوغة عِرقيًا والسائدة في الحداثة الأوروبيّة في «الغرب». ومع ذلك، كان لتلك العمليّة منطقها الخاص للتمييز والإقصاء العرقيّين. وصارت لزامًا الآن دراسة أسباب تغيّر مفاهيم «الغرب» في عهد ستالين.

العدو «الغربي»

الأمر الرسمي هو إظهار الرعب الأضخم في «الغرب». كل شيء شرّ هناك: القطارات تتأخّر، المخازن فارغة، لا يملك أحدٌ مالًا، ملابس الناس رديئة، والتكنولوجيا الممجّدة عديمة الجدوى. إذا سمعت اسم كاتب أو مؤلّف أو رسّام أو موسيقار غربي، عليك أن تضحك باستهزاء؛ لأنّ محاربة «النزعة الكوزموبوليتيّة» أحد واجبات المواطن (ميلوسز، **العقل الأسير** (*The Captive Mind*)) [(245)].

بين أواسط وأواخر عشرينيات القرن العشرين، قُدّم «الغرب» على نحو متزايد بأنّه رديف «الدول الرأسماليّة». ولم يعوّض «الدعمُ الأخلاقي» الذي قدّمه بعض العمّال «الغربيين» للدولة السوفياتية عن الحقيقة القاسية وهي أنّ الثورة لم تمتدّ إلى «الغرب». كانت تلك مصيبة للبلشفية. فقد اعتمد المشروع البلشفي على الأمميّة، وتحديدًا، على الثورة «الغربية». وساد اعتقاد باستحالة بقاء دولة شيوعيّة أصيلة وسْط قوى رأسماليّة معادية. أدّى عدم اندلاع الثورة وعدم ظهور حركات ثورية فاعلة وواسعة النطاق في «الغرب» إلى تغيير في طبيعة السياسة السوفياتيّة. وسمح لستالين بأن يُدير ظهره للغرب ويطوّر نوعًا من الاشتراكيّة القوميّة زُعم فيها أنّ روسيا وطن الثورة العالميّة.

أعلن ستالين في عام 1930 أنّ «العالم بأسره يعترف الآن بأنّ مركز الحركة الثوريّة انتقل من أوروبا «الغربية» إلى روسيا» [(246)]. حافظ هذا الموقف على شكله الأساس طوال فترة «التفاهم النيوستالينيّة» (التي دامت حتى منتصف ثمانينيات القرن العشرين)، وقوّى في الوقت عينه السمات المتمحورة حول روسيا أصلًا لسياسات الهُويّة البلشفيّة، فيما استلزم نزعة الصبغة الغربية انتقائيًا للإرث السوفياتي. وترافقت المزاعم بصدد «طريق اشتراكية مستقلة» مع وهن مبادرات «العمل الإيجابي» لإسباغ التعدديّة على المشروع الشيوعي. شهدت تلك الفترة أيضًا محاولات ملتوية من ستالين، وكذلك الستالينيين في جيله وما تلاه، لاستدعاء شرعيّة الحضارة «الغربية» مع رفضها في الوقت نفسه. وفي مقايضة تجسّد إدارة هذا التوتّر، أجاب ستالين في عام 1931، عن سؤال لصحافي متحذلق قارنه ببطرس الأكبر، أشهر دعاة الغربَنَة في التاريخ الروسي، بالإشارة إلى أنّ «الأخير كان نقطة في المحيط، فيما كان لينين محيطًا كاملًا» [(247)].

غيّر عداء ستالين «للغرب» طبيعة الأخير المعادية للسوفيات. لم تحمل ضمنًا أيّ ربط فعلي بالشرق. صحيح أن ستالين بخلفيته الجورجيّة، وصف نفسه أحيانًا أنه آسيوي (إذ أخبر وزير خارجية اليابان في عام 1941، «أنت آسيوي، وأنا أيضًا») [(248)]. لكن، الأكثر دلالة من ذلك، ما ذكرته ابنة ستالين، ألّيليويفا [(249)]، عندما قالت في وصف أبيها «لا أعرف جورجيًّا آخر تخلّص كليًّا من صفاته كجورجي، وأحبّ كل شيء روسي، مثلما فعل هو». إنّ العلاقة التباديّة التعريف التي طوّرها ستالين لم تكن الشرق مقابل «الغرب»، بل روسيا مقابل «الغرب». كانت عداوة تمكّنت من مواصلة الزعم بأنّ روسيا مجتمع حديث ومتحضّر، إضافة إلى المحافظة على صورة آسيا السوفياتية بأنّها في حاجة دائمة إلى تدخّل تقدّمي. وعلى

الرغم من وقائع تشير إلى أنّ كون المرء روسيًا لا يوفّر بالضرورة أيّ حماية من التمييز العرقي في عهد ستالين (كاضطهاد عمال سكك الحديد الروسيّة من المهاجرين الذين زُعِم أنّ لهم صلات مع الصين، في ثلاثينيات القرن العشرين)، مالت الستالينيّة عمومًا إلى مزج تسييس الهُويّة مع مركزيّة الإثنيّة الروسيّة.

بدأ نقد «ثقافة «الغرب» الفاسدة» يتأطّر في لغة إثنيّة واضحة. كان التمييز بين «الغربيين» والشعب السوفياتي، مُقنَّنًا عبر تكاثر الصور النمطيّة السلبية المجازة رسميًّا، عن الثقافة «الغربية». وعلى التحديد، صار «الانحطاط» و«الإمبريالية» و«الرجعية» و«العدوان» و«الجشع»، صفات طبيعيّة، وثُبّتت بشكل متزايد كمكوّنات أساسيّة لآخر خطر. وغدا مفهوم «الطوق الرأسمالي» المتلازم مع ستالين، لكن المحافَظ عليه في مظاهر متنوّعة في النُظُم النيوالستالينيّة، مركزيًا في تصوير «الرجل السوفياتي» محاصَرًا وكيانًا سياسيًا إثنيًا محددًا ليس له غير موقف وحيد ممكن من «الأمم البرجوازية» وهو المقاومة الرِّواقيّة لهذا الهجوم.

عُرّفَت الحداثة السوفياتية بوصفها حضارة منفصلة، ومجتمعًا يفتخر قادتُه بأنّ بلدهم يتمتّع بشيوعيّة مميَّزة وتكنولوجيا وعلوم وأدب وقيم خلُقية وما إلى ذلك [(250)]. استندت تلك المزاعم إلى مقارنة بالصور «الغربية» للتكنولوجيا، والعلوم والأدب والقيم الخلُقية. قدّم التشديد على «العِلْم الأحمر» مثالًا على محاولة تعريف المجتمع السوفياتي نقيضًا للغرب. اعتمد «العِلْم الأحمر» الذي روّج له «معهد الأساتذة الأكاديميّين الحُمْر» ومؤسسات أخرى، على شجب جميع العلوم الأخرى، باعتبارها غربيّة وبرجوازية. وعلى الرغم من أن الـ «ليزينكويّة» مثال متطرّف على ذلك التيّار، فهي لم تكن وحيدة في أي حال [(251)]. برفضه علوم الجينات التقليديّة ووصمها بأنها «رجعيّة، ومنحطّة، ومحابية للغرب الرأسمالي»، حاز عالِم البيولوجيا تروفيم ليزينكو [(252)] تأييد ستالين [(253)] بادّعائه القدرة على إحداث زيادات كبرى في المحاصيل، ليس عبر انتقال المحاصيل، ولكن بتعديل خصائصها بتعريضها لظروف مناخيّة مختلفة. ومع ذلك وكما يشير كريمنتسوف [(254)]، «جوهر هذا النموذج» ليس زعمًا علميًا، لكن، الجمع بين العلم «السوفياتي» و«الغربي». في الغرب، تؤكّد الأيديولوجيا السائدة قيمة العلم باعتباره مُحايدًا من الناحية السياسية، وفُهِمَت أفكار ليزينكو كمثال على الطبيعة الغريبة واللاعقلانيّة للشيوعيّة. لكن في سياق الحداثة السوفياتيّة، تصبح الـ «ليزينكويّة» قابلة للتفسير. إنّها تقدّم تأمّلات في ثقافة اعتبرت مناهضة «الغرب» أساسًا للهُويّة الشيوعيّة.

ترافق تطوّر القوميّة الروسيّة ضمن سياسات الهُويّة السوفياتية مع

علاقة مهيمنة صراحة على نحو متزايد بين روسيا وبين الأجزاء الأخرى للاتّحاد السوفياتي [255]. وعلى نقيض الصور الغربيّة للنزعة الاستعمارية، لم تجلب القوّة الروسيّة منافع ماديّة ملموسة لجموع السكان في «الوطن الأم». زد على ذلك أنّ عملية «بناء الأمة» تواصلت في مناطق عدّة في الاتّحاد السوفياتي [256]. ومع ذلك، حازت روسيا مكانة خاصّة ضمن «القمع الشامل» الستاليني [257]. كانت النزعة الاستعمارية السوفياتيّة شيوعيّة وروسيّة في آن، وعلى نحو مذهل أحيانًا: النموذج الستاليني المتمحور حول روسيا للنمط الراسخ للهيمنة الإثنية السياسية. تجلّت هذه العلاقة القائمة على الدعم المتبادل على مستويات عدّة، ثقافيًّا وسياسيًّا. على صعيد الثقافة، أشارت تلك العلاقة إلى أنه بدءًا بمطلع ثلاثينيات القرن العشرين، مُنح التاريخ والثقافة واللغة الروسيّة والخط السيريليّ (Cyrillic) الروسي، إضافةً إلى الأبطال القوميّين الروس، وضعيّة وحدوية سوفياتيّة.

صار الروس «الإخوة الكبار» في الاتّحاد السوفياتي، واعتبرتهم صحيفة الـ **برافدا** الرسميّة [258] «أوائل بين متساوين»، ووصفهم ستالين بأنّهم «الأمّة الأبرز بين الأمم التي تكوّن الاتّحاد السوفياتي... والقوة الرائدة للاتّحاد السوفياتي» [259]. وقدّمت الأناشيد الوطنيّة غير الروسيّة مثلًا مقتضبًا عن عدم التوازن بين الأمم السوفياتيّة في القوّة والمكانة؛ إذ يورد النشيد الوطني الأذربيجاني أنّ «الأخ الروسي القوي يجلب إلى الوطن انتصار الحريّة، وبدمنا عزّزنا لحمتنا معه». واستُهِل النشيد الوطني الأوزبكي بـ «التحية للأخ الروسي... عظيم هو شعبك».

في حقبة «التفاهم النيوالستالينيّة» التي حافظت فيها مجموعة من الرؤساء المتتالين على التركيبة الاقتصاديّة للاتّحاد السوفياتي مع دعم إجراءات سياسيّة إصلاحيّة أو معادية للإصلاح (تقليديًّا، يوضع الرئيسان السوفياتيّان نيكيتا خروشوف وميخائيل غورباتشوف في الفئة الأولى، والرؤساء ليونيد بريجينيف، ويوري أندروبوف وقسطنطين تشيرنينكو في الثانية)، استمرت الشيوعيّة ذات الطابع الإثني وصولًا إلى السنوات الأخيرة للاتّحاد السوفياتي. في المقابل، وبأثر من الاستثمار الكبير لما صار في حقبة مابعد الحرب العالميّة الثانية، نموذجًا اجتماعيًّا - اقتصاديًّا جامدًا وثقيلًا، أخذ الشكّ يلقي بظلاله على عادة جعل الـ «سَفْيَتَة» مرادفة لـ «تحديث». وخلال حقبة سُميّت «سنوات الركود» في عهد بريجينيف وما بعده، بدأ مصطلح الحداثة في اكتساب معانٍ أخرى مميّزة وغير شيوعيّة. وباطّراد، صار المصطلح يعني تشرّب التقنيات «الغربية» أو استنساخها، وصولًا إلى نقطة إدخال الحلول المعتمدة على اقتصاد تقوده السوق.

وعندما وصل ميخائيل غورباتشوف إلى منصب السكرتير العام للحزب الشيوعي السوفياتي في عام 1985، ما عاد الإيمان بالنسخة السوفياتية من الحداثة سوى مظهر كلامي إلى حدّ بعيد؛ إذ صارت حلول المشكلات السوفياتيّة موجودة في «الغرب».

«الغرب» المخطوف و«عودة» روسيا

سنلتقي ثانية في بطرسبورغ كأننا دفنّا الشمس هناك [(260)]

اعتبر «الغرب» بسرعةٍ المكاسب الإقليميّة التي حقّقها الاتّحاد السوفياتي في الحرب العالميّة الثانية، وفق تعبير ميلان كونديرا، «غربًا مخطوفًا». خلال الحقبة السوفياتيّة، ظهرت نزعة في بعض دول «الكتلة الشرقيّة»، وكذلك في دول غرب الاتّحاد السوفياتي، قوامها الامتعاض من روسيا، وعبّرت عن نفسها بالارتياب في أهليّة روسيا كونها غير «غربيّة» وتاليًا فهي آسيويّة. يتسرب إلى المرء إحساس بتلك المشاعر من ملاحظات تييت ماديه (Tiit Maade)، السياسي الإستوني الذي أشار في عام 1985 إلى أنّ الروس برابرة وأجلاف وينتشرون خارج بلادهم من دون إحساس بالندم. ذهب ماديه في شرح تلك الخصائص بالإشارة إلى أنها جاءت من الاغتصاب الممنهج للنساء الروسيات من غزاة آسيويّين إبّان الغزوات المغوليّة [(261)]. وخلال حقبة مابعد السوفياتيّة، برز موقف رسمي في دول بحر البلطيق، وكذلك في دول سوفياتية سابقة أخرى غير آسيويّة، فحواه أنّه يمكن تمييزها من روسيا، بجوهرها «الغربي» العضوي وغير القابل للاندثار، هُويّة أساسيّة بقيت في حال سبات سياسيّ، في أثناء سنوات الهيمنة الروسيّة.

جاء ادّعاء الانتماء إلى «النادي «الغربي»»، عبر خلاف متّصل حول عدم التلوّث بالشيوعيّة والشرق. ففي عام 1992، شدّد وزير خارجية أوكرانيا آناتولي زلينكو [(262)] على وجود فارق أساس بين أوكرانيا «كبلد أوروبي كليًّا»، و«الدولة الأوراسيّة» الروسيّة. تهدف تلك القراءات الجغرافيّة - التاريخيّة، ولو جزئيًّا، إلى مغازلة «الغرب» الذي غالبًا ما يظهر قادته مغتبطين بدورهم الجديد كحكّام على مدى أهلية شعوب كانت شاردة، لـ «الدخول مجددًا» إلى العائلة «الغربية». وبالعودة إلى مثل إستونيا، ربما لاحظنا أن التغييرات التي أدخلت على قوانينها في شأن المواطنين الأجانب في عام 1993 كانت كافية لإقناع كارل بيلدت، وزير خارجية السويد حينها، بأنّ «إستونيا ضمنت ارتباطاتها بقيم الديمقراطية «الغربية» ومؤسّساتها. ولقيت تقديرًا عاليًا من كل من يعتبر إستونيا بلدًا أوروبيًّا آمنًا

وثريًّا» [263].

على المسرح الدبلوماسي، صارت لغة «تأمين» مكان في «الغرب»، صيغة خطابية شائعة. ولا يسمح لأي ذكرى ماثلة للمضامين التعددية السياسية السابقة للغربَنَة بأنّ تعقّد معنى «التأمين» المفترض. وتقدّم عملية «الدخول» بوصفها قرارًا سياسيًّا لا رجوع عنه، وإغلاقًا نهائيًّا للباب ليس في وجه الشيوعيّة وحدها، بل وفي وجه أيّ ابتعاد من الرأسماليّة المتأخّرة وأشكال الديمقراطيّة التي تترافق معها. في روسيا، وعلى الرغم من أنّ المُتغربِنين سعوا إلى إسباغ طابع آسيوي على الشيوعيّة، فإنّ وضعها في خانة «الآخر» لم يُلَطِّف كما في كل مجتمعات مابعد الحقبة السوفياتيّة، عبر الربط الإضافي بين الشيوعيّة والهيمنة الروسيّة. من دون هذا المصدر، يسهل فهم الغربَنَة بوصفها معادية للوطنيّة، وأيديولوجيا جبانة لنخبة رأسماليّة جديدة [264]. كما تجعل المتُغربِنين عرضةً لتهمة التنكر لتاريخ روسيا ومشاعرها الشعبيّة [265]. في الحقيقة، يستطيع الوطنيّون المناهضون للغرب في روسيا أن يكونوا شعبويّين، مع الاستمرار في امتلاك فهم عميق لعقم محاولات خلط الحداثة بـ «الغرب». إذًا، يكون من سوء الطالع، لكنه ليس مفاجئًا، أن المهمّة الملحة المتمثّلة في التشكيك في «الغرب» وتفكيكه في روسيا، وقعت إلى حدّ كبير، في أيدي أصحاب الأصوات الانعزاليّة. مثلًا، الكاتب القومي المعادي للساميّة إيغور شافارفيش [266] هو الذي بيّن في عام 1989 أنّ رؤية المُتغربِنين في شأن وقوع الروس فريسة للاستبداد «الآسيوي»، استندت إلى قراءة مغلوطة تاريخيًّا. بعبارة أدقّ، استطاع شافارفيش التأكيد أنّ الجذور الأيديولوجيّة للتوتاليتاريّة توجد في الغرب [267]، وأنّ الطغيان الشيوعي، الذي هو أبعد ما يكون من التعبير عن وجود آسيوي، كان نتيجة الاندماج في الثقافة «الغربية».

وفق ما يوحي به زمان ملاحظات شافارفيش، تلمّس النقّادُ عملية «الغربنة» وتحدّوها قبل سقوط الاتّحاد السوفياتي. وبعبارة أدقّ، غالبًا ما تركّز العداء لإصلاحات غورباتشوف على جذورها ومحتوياتها «الغربية» المفترضة. تعبّر تلك الإصلاحات فعليًّا عن فقدان الثقة في رؤية مميَّزة للحداثة السوفياتيّة (على الرغم من أنّ تلك الرؤية تلاشت قبل وقت طويل من وصول غورباتشوف إلى السلطة). حاول إعادة توجيه الاتّحاد السوفياتي وروسيا صوب أوروبا «الغربية». لذلك، طوّر غورباتشوف الربط بين «انفتاح» البلاد وتبنّيها الديمقراطيّة، والحاجة إلى وضع الاتّحاد السوفياتي ضمن ما سمّاه «أوروبا، بيتنا المشترك» [268].

في المقابل، تبدو عبارة غورباتشوف «أوروبا، بيتنا المشترك» معبّرة،

لسبب آخر. فعلى الرغم من تُهَم «الغربنة» التي سيقت ضدّه، رفع غورباتشوف إلى الذروة محاولات سابقيه من القادة السوفيات للتمييز بين أوروبا و«الغرب». ومع تمسّكه بالمبدأ الجغرافي - السياسي التقليدي، وصف غورباتشوف «الغرب» بأنّه قوّة سلبيّة وأيديولوجيّة. وزاد في حدّة ذلك الربط مفهوم تزايد انتشاره منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية، وهو أنّ «الغرب» تقوده الولايات المتحدة. وفي المقابل، أُشير إلى أوروبا ضمنًا بأنّها الوطن الطبيعي للمواطنين السوفيات. احتوى ذلك التمييز رسالة إثنية واضحة: كان «الغرب» أداة سياسيّة، مجموعة من آليات متحاملة على الشيوعيّة ومناصرة للرأسماليّة (والولايات المتحدة هي التي تقوده أو أنه مرتبط بها)، بينما تمثّل أوروبا كيانًا عضويًا سابقًا للسياسة. وأكّد غورباتشوف بحماسة، مخاطبًا جمهورًا محليًّا ودوليًّا في عام 1987، أنّ «أوروبا هي بيتنا المشترك»، محتجًا على كون

بعضهم في «الغرب» يحاول «عزل» الاتّحاد السوفياتي عن أوروبا. الآن وحينها أيضًا، كأمر لا مفر منه، عمل هؤلاء على المساواة بين «أوروبا» و«أوروبا «الغربية»». لكن تلك المكائد لا تستطيع تغيير الحقائق التاريخيّة والجغرافيّة. هناك جذور تاريخيّة عميقة لتجارة روسيا وصلاتها الثقافيّة والسياسيّة بشعوب ودول أوروبيّة أخرى. نحن أوروبيّون... إنّ تاريخ روسيا هو جزء عضوي من التاريخ الأوروبي الكبير [269].

تمثّل هذه الفقرة تفنيدًا لفكرة أن الاتّحاد السوفياتي/ روسيا دولة آسيوية؛ إذ إنها «تنسى» ذكر آسيا، وفي الوقت نفسه يدمج بين الاتّحاد السوفياتي وروسيا في مسمّى واحد. يصلح النص مؤشّرًا على طريقة نظر غورباتشوف إلى احتواء الهُويّة الآسيويّة لروسيا والاتّحاد السوفياتي، باعتبارها شذوذًا، تكملة غرائبيّة، أو تفصيلًا جغرافيًا - سياسيًا له دلالة استراتيجيّة محض.

على الرغم من أنّ روسيا مابعد الاتحاد السوفياتي لا تزال إقليميًّا في الأقل، بلدًا آسيويًّا في معظم مساحته، إلا أنّ قيادتها مالت صوب تبني موقف مشابه تجاه الشرق؛ إذ تفكر في آسيا أنها مكان للانخراط معه دبلوماسيًّا، والتشابه معه اقتصاديًّا أحيانًا، لكن ليس بوصفها جزءًا أصيلًا مما تكونه روسيا. متحدّثًا في نيسان/ أبريل من عام 2001، لاحظ الرئيس فلاديمير بوتين [270] أنّ «مسار التكامل مع أوروبا سيكون أحد التوجّهات الرئيسة لسياستنا الخارجيّة». وإضافة إلى ذلك، فيما يستمر توظيف الفارق بين «الغرب» و«أوروبا»، يتزايد التخلي عن مقاومة «الغرب» كهُويّة سياسيّة. فسواء وافق الغرب أهواء قادة الاتّحاد الروسي أم لا، يبدو أن تلاشي الإيمان بالحداثة الشيوعيّة قد ترافق مع استيعاب فكرة أنّ

الحداثة تساوي الحداثة «الغربية». وتلاشى أيضًا التسييس المُعلَن والحماسي للتقدّم، العقلانيّة، التنوير، والحضارة، كما كانت الحال إبّان مطلع الحقبة السوفياتيّة ومنتصفها. «لن تكون هناك ثورات ولا ثورات مضادة»، هكذا طمأن بوتين مستمعيه [271]. وتجري مقاربة خصائص الحداثة بطريقة تشابه ما لدى معظم الدول الأخرى، باعتبارها مفاصل في ما يبدو ظاهريًّا أنها عمليات طبيعيّة ومتضافرة للخصخصة، وتبني الديمقراطيّة، وبشكل متزايد، المرونة الاقتصاديّة.

يملي إخفاق السياسات الإثنيّة - السياسيّة للشيوعيّة، انسحابًا عامًا من مفهوم أن الهويّات إنجازات سياسيّة. وبينما كان «الغرب» بالنسبة إلى البلاشفة الأوائل إلهامًا لمشروع اشتغل على إعادة تكوين معنى الحداثة، مشروع كان دومًا سياسيًّا بمقدار كونه إثنيًّا؛ بات التشديد الآن على إبعاد الهُويّة من السياسة، بمعنى عودتها إلى «وضع طبيعي».

نوقش «ازدهار العِرقيّة» في الاتّحاد الروسي عقب تفكّك الاتّحاد السوفياتي [272]، غالبًا عبر كونه تفجّرًا لعواطف كبتها نظام استبدادي. يبدو ذلك التفسير مقنعًا جزئيًا، لكن ترداده باستمرار ولّد صعوبة في ملاحظة عناصر أخرى تساهم في ذلك الأمر. أحد مضامين هذا الفصل يتمثّل في القول إنّ الانتقال من السياسات الإثنيّة - السياسيّة إلى العِرقيّة مرتبط سببيًّا بالانتقال من الشيوعيّة إلى الرأسماليّة. إذا قبلنا بهذه الفكرة، فستقودنا حتمًا إلى فكرتين أخريين. **الأولى**، إنّ الإثنيّة المعاصرة في روسيا ليست إعادة إحياء سلالة جينية تحرّرت من جليد الستالينيّة، كما أنّها ليست قابلة للموت بمجرد زيادة الطابع «الغربي» لروسيا. **الثانية**، بالنسبة إلى تأثيراتها السلبية في حياة الناس، الإثنية في روسيا ليست أشدّ سوءًا بالضرورة من السياسات الإثنيّة - السياسيّة للشيوعيّة: تسييس حياة الناس ليس أقلّ إهلاكًا من أثننتها.

استنتاجات

على الرغم من أنّه يُقَدّم أداةً خطابيّة للحقبة البريجينيفيّة، فإنّ مفهوم «الإنسان السوفياتي» يشمل طموحات المشروع البلشفي الإثني - السياسي. سعى ثوّار «ثورة أكتوبر» إلى إنتاج إنسان من نوع جديد يتمثّل في العامل الواثق والمخلص للشيوعيّة، الذي يقدر على التعالي على ولاءات ماقبل الحداثة أو البرجوازية لمصلحة المجتمع أو المحيط. ومع ذلك، وفق ما رأينا، شكّل تكوين «الإنسان السوفياتي» بحدّ ذاته مشروعًا مؤثنَنًا ومؤثنِنًا؛ إذ جرى إنتاجه ضمن صورة العامل الصناعي «الغربي» و/

أو الروسي. كان هذا العنصر للتقدّم تعويذة الحداثة بالنسبة إلى أعضاء الحزب الذين نشروا رسالة الحداثة في أرجاء الإمبراطوريّة السوفياتيّة.

ترافقت نزعة الانتصار في حقبة مابعد «الحرب الباردة» مع صيغ معاصرة للحداثة «الغربية»، بدا أنّها تجعل الناس ينسون مدى التحدي الذي فرضته الثورة البلشفيّة. لم تكن الشيوعيّة مجرد بديل، أو تفرّعًا طفيليًا من الفرع الرئيس لهيمنة رأسماليّة أورو - أميركيّة. بالأحرى، مثّلت الشيوعيّة إعادة تشكيل لمعنى الحداثة؛ إعادة تنظيم للحداثة متمحور حول مجموعة جديدة من أفكار وممارسات بهدف تكوين هُويّة. في الحقيقة، حتى هذا الوصف يخفق في إنصاف دلالة تلك الثورة. إنّ الشعبيّة المتزايدة لفكرة «الغرب» في القرن العشرين تعبير مباشر عن الرغبة في تنظيم هُويّة جماعيّة تُعرَّف بأنّها متعارضة مع «التهديد الشيوعيّ».

المفارقة الساخرة أنّ نقاش فكرة «الغرب» أدّى دورًا هامشيًّا في التصوّرات «الغربية» للحداثة «الغربية»، إلا أنّه كان مركزيًّا بالنسبة إلى تشكيل الحداثة السوفياتيّة؛ إذ اعتمد شكلا الحداثة السوفياتيّة، وهُما «الغربنة» والمركزيّة الروسيّة، اللذان ناقشهما هذا الفصل، على فكرة «الغرب» في رسم مساراتهما في الشيوعيّة. كان «الغرب» محورًا مركزيًّا في المشروع السوفياتي. في مراحلها المبكرة، عرّفت الثورة هويّتها باعتبارها عملية غربَنَة، ما حمل مضامين تركّز على الإثنيّة يمكن رؤيتها بسهولة في عالم مجهّز سلفًا للتفكير في تأثير «الغرب» في «باقي العالم». لكنّ الانتقال من تبني النزعة «الغربية» إلى معاداتها في الاتّحاد السوفياتي، لم ينبئ بأفول المركزيّة الإثنية، لكن أدّى إلى تحوّلها فحسب؛ إذ إنّ نزعتي المعاداة السوفياتيّة للغربَنَة والاستعمارية السوفياتيّة تطوّرتا معًا. إنّ فكرة الغرب بوصفه نموذجًا ونموذجًا مضادًا في آن، متغلغلة في أنماط التحيّز طوال القرن العشرين.

مطالعة إضافية

«الغرب»: رؤى عن الاتّحاد السوفياتي/ روسيا

Engerman, D. «William Henry Chamberlin & Russia’s revolt against Western Civilization.» *Russian History/Histoire Russe*. vol. 26, no. 1 (1999), pp.45 - 46.

Naarden, B. *Socialist Europe & Revolutionary Russia: Perception & Prejudice, 1848-1923*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Neumann, I. *Uses of the Other: «‘The East’ in European Identity Formation.»* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Wolf, L. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: University of California Press, 1994.

الاتّحاد السوفياتي وروسيا: رؤى عن «الغرب»

Bassin, M. «Russia between Europe & Asia: the Ideological Construction of Geographical Space.» *Slavic Review*. vol. 50, no. 1 (1991), pp. 1 - 17.

English, R. *Russia & the Idea of the West: Gorbachev, Intellectuals & the End of the Cold War*. New York: Columbia University Press, 2000.

Hart, P. «The West.» in: N. Rzhevsky (ed.). *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Neumann, I. *Russia & the Idea of Europe: A Study in Identity & International Relations*. London: Routledge, 1996.

Sorado, M. *Moscow, Germany & the West: From Khruschev to Gorbachev*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

الاتّحاد السوفياتي وروسيا: رؤى عن الشرق

Bassin, M. «Russia between Europe & Asia: the Ideological Construction of Geographical Space.» *Slavic Review*. vol. 50, no. 1 (1991), pp. 1 - 17.

_________. «Asia.» in: N. Rzhevky (ed.). *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hauner, M. *What is Asia to Us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today*. Boston: Unwin Hyman, 1990.

Hirsch, F. «Towards an Empire of Nations: Border - Making & the Formation of Soviet National Identities.» *The Russian Review*. vol. 59 (2000), pp. 201 - 226.

حداثات متنوّعة

شهدت السنوات العشر الأخيرة اكتشاف الحداثة غير «الغربية» في أعمال البحّاثة «الغربيين». في الواقع، غدا تفحّص الحداثات «البديلة»، أو «المتعدّدة» أو «المتعايشة والمتعاصرة»، تعبيرًا عن البحث الأكثر تقدّمًا في حقول دراسات مابعد الاستعمار، والنظريّة السياسيّة. يردّد هذا الفصل أصداء وجهة نظر معبّر عنها في أمكنة أخرى في الكتاب، تفيد بأنّ خير طريقة لفهم الحداثات بأن نعتبرها مزامنة في التطّور والتعايش ضمن سياق عالمي يسوده الاختلال في علاقات القوة. يظهر المثال الأكثر إبداعًا عن تلك الفرضية في مؤلّف هاري هاروتونيان: Harootunian, Harry. *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan*. Priceton: Princeton University Press, 2000.

يمكن إبراز التعارض بين منطلق هذه المقاربة ومنطلقي مقاربتين هما الحداثات «المتعدّدة» و«البديلة»؛ إذ تقدّم الأخيرة حداثة بديلة متعارضة

مع الحداثة «الغربية»، لكنها تعمل ضمنها وضدّها. يتوافق هذا الأفق مع التشديد الذي وضعته الدراسات في مرحلة مابعد الاستعمار على الطبيعة المتعدّية والهدّامة للمواجهة بين «الغرب» وما هو غير غربي. بالتالي، تصبح «الحداثة الأفريقيّة» التي صوّرها مايكل هانشارد في مقالة: Hanchard, Micheal. «Afro - Modernity: Temporality, Politics, and the African Diaspora.» *Public Culture*. vol. 11, no. 1 (1999), pp. 245 - 268.

وكذلك بول غيلروي في كتاب: Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 1993.

ظاهرة ثقافة مضادة، ونتاج قوة أفريقيّة تعمل عبر الحداثة «الغربية» المهيمنة، لكنّها تعارضها.

تنظر الوجهة القائلة بـ «حداثات متعدّدة» إلى «الغرب» باعتباره المكان المعياري لإنتاج الحداثة. لكن، هناك زعم مضاف بأن «الحضارات» المتمايزة لها أصول دينيّة متمايزة (تعمل هذه الأصول على الدفع باتجاه سُبُل متباينة في الحداثة) تولّد أجندات بحوث متباينة جدًّا. يُنظر كتاب شموئيل آيزنشتادت: Eisenstadt, Shmuel. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

في ذلك السياق، من المهم ملاحظة أنّه بينما تُنسَب مقولة «الحداثات البديلة» إلى اليسار الأكاديمي، تتمتع مقولة «الحداثات المتعدّدة» بروابط قويّة ببحوث استراتيجيّات الأعمال. يُنظر ساخزنماير، ريدل، وآيزنشتادت: Sachsenmaier, Riedel & Eisenstadt. *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden: Brill, 2002.

تردّدت أصداء انشغالات مدرسة «الحداثات المتعدّدة» في مجموعة من الدعوات الحديثة المؤثّرة التي طرحت أسئلة عن العلاقة بين الحداثة و«الغربنة». إنّ الفكرة القائلة إنّ «الحضارة» تصنيف نافع للتحليل، وإنّ للحضارات أصولًا دينيّة، إلى جانب نقد مزاعم «الغرب» عن الحداثة، تعتبر محوريّة في عمل صموئيل هنتنغتون **صِدام الحضارات**: Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations*. London: Simon & Schuster, 1997.

ثمة إمكانية وجود ترابط بين صعود هذا الضرب من التفكير إلى مرتبة بارزة في النقاش العام، وكذلك بروز حساسيّة «مابعد 11 أيلول/ سبتمبر» الجغرافيّة - السياسيّة؛ وهو ما اقترحته لاحقًا مداخلات جداليّة ككتاب روجر سكروتون: Scruton, Roger. *The West and the Rest.* London: Continuum, 2002.

وكتاب جون غراي: Gray, John. *Al Qaeda and What it Means to be*

Modern. London: Faber & Faber, 2003.

بالنسبة إلى المحافِظ (سكروتون) والمفكّر الليبرالي (غراي)، آن الأوان كي يتخطّى «الغرب» زعمه التقليديّ الغيور، في شأن ملكية الحداثة.

(180) يحمل هذا العنوان تلميحًا إلى المركزيّة العِرقيّة للشيوعيّة البلشفيّة، وكذلك إلى إحدى المحاولات المشهورة لنفث حياة جديدة في المشروع الشيوعي، التي تمثّلت في الكتاب الصغير الذي وضعه غوتاري ونيغري بعنوان **شيوعيّون مثلنا: فضاءات جديدة للحريّة، خطوط جديدة للتحالفات**.

.F. Guattari and T. Negri, *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance* (New York, Semiotext(e), 1990)

يعمل الكتاب على نزع الخصائص الاستبداديّة والقمعيّة من التخطيط الاجتماعي في الشيوعيّة، وتقديم دفاع مقبول ظاهرًا عن تجديد الشيوعيّة التحرريّة. بالتالي، يمثّل «شيوعيّون مثلنا» مثلًا نموذجيًّا على التفكير الثوري المعاصر الذي يخفق في التعامل مع الآليات الإثنيّة والعِرقيّة في المشروع البلشفي. وفي ذلك الغياب، تبطل صدقية مزاعم غوتاري ونيغري بأنّهما صنعا توليفة من الحريّة والشيوعيّة، يُنظر أيضًا: M. Hardt and A. Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

(181) عملتُ على تطوير تلك المناظرة في عمل آخر. يُنظر: A. Bonnett, *White Identities: Historical and International Perspectives* (Harlow: Prentice-Hall, 2000).

(182) يشير مصطلح «سوفيات» إلى جمهوريّة روسيا الاشتراكيّة الفدرالية السوفياتيّة واتّحاد الجمهوريات الاشتراكيّة السوفياتيّة (الاتّحاد السوفياتي) معًا. تشكّلت الأخيرة في عام 1922 من اتّحاد جمهوريّة روسيا الاشتراكيّة الفدرالية السوفياتيّة وأوكرانيا وبيلاروسيا والفدرالية القوقازيّة.

(183) مثلًا،

R. Conquest, *The Nation Killers: The Soviet Deportation of Nationalities* (London: Macmillan, 1970); R. Conquest (ed.), *The Last Empire: Nationality and the Soviet Future* (Stanford: Hoover Institution Press, 1986); H. Carrere d'Encausse, *The End of the Soviet Empire: the Triumph of the Nations* (New York: Basic Books, 1993), and D. Lieven, «The Russian Empire and the Soviet Union as Imperial Polities,» *Journal of Contemporary History*, vol. 30 (1995), pp. 605-636.

يُنظر أيضًا: R. Tucker, *Stalin in Power: The Revolution from Above 1928-1941* (New York: Norton, 1990); M. Rywkin, *Moscow's Last Empire* (New York: M. E. Sharpe, 1994); R. Suny, «Ambiguous Categories: States, Empires and Nations,» *Post-Soviet Affairs*, vol. 11, no. 2 (1995), pp. 185-196; K. Dawisha and B. Parrott, (eds.), *The End of Empire? The Transformation of the USSR in Comparative Perspective* (New York: M. E. Sharpe, 1997), and Y. Slezkine, «Imperialism as the Highest Stage of Socialism,» *The Russian Review*, vol. 59 (2000), pp. 227-234.

(184) S. Baron, *The Russian Jew under Tsars and Soviets* (New York: Macmillan, 1975); J. Kelman (ed.), *Anti-Semitism in the Soviet Union: Its Roots and Consequences* (Jerusalem: Centre for Research and Documentation of East-European Jewry, 1979), and J. Miller (ed.), *Jews in the Soviet Culture* (New Brunswick: Transaction, 1984).

(185) مصطلح «روسي» موضع جدل ويحمل معاني متعددة؛ إذ يمكنه الإشارة إلى مجموعة عِرقيّة و/ أو قوميّة، لغة وناطقين بها، ومنطقة، ودولة. إضافة إلى ذلك، يتألّف «الشعب الروسي» من مجموعات إثنيّة متنوعة، يجري التمييز بينها بشكل أساس عبر تمايزات مناطقيّة تتخذ شكل أقاليم من الحكم الذاتي ضمن الجمهورية الروسيّة. في القرن التاسع عشر، استعمل تصنيف «روسي كليًّا» أو «روسوي» لتمييز القوميّات «الأوروبيّة» ضمن الإمبراطوريّة الروسيّة، على الرغم من أنها لم تطبق على الشعوب المستعمرة حديثًا في الأطراف (تشكوف، 1992). إنّ تنوّع الشعب الروسي والتمييز بين تصنيف «روسوي» المتمحور حول الدولة، وفكرة «روسي» المستندة إلى اللغة، يزيدان في تعقيد مفهوم «الهيمنة الروسيّة» على الإمبراطوريّة، بتأكيد الاتّحاد السوفياتي.

(186) A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (London: Lawrence and Wishart, 1971), p. 447.

(187) جرى تطوير مفهوم أن النازيّة لم تكن معادية «للغرب» على يد أوريل كولناي في كتاب **الحرب ضد الغرب** (A. Kolnai, *The War against the West* (London: Victor Gollancz, 1938))، وليونارد وولف في **برابرة على الباب** (L. Woolf, *Barbarians at the Gate* (London: Victor Gollancz, 1939)).. وكان موقفًا شعبيًّا وفكريًّا؛ إذ لاحظ كيث أنّه «يجري التشديد غالبًا في صحفنا ومنابرنا على «أننا نخوض تلك الحرب لننقذ الحضارة» - وأحيانًا تُعيّن بأنها «الحضارة الغربيّة»؛ وفي أحيان أخرى «الحضارة المسيحيّة» (A. Keith, *Essays on Human Evolution* (Watts, 1946), p. 92).. واجهت تلك الصعوبة في قبول أنّ النازيّة والفاشيّة تعتبران غربيّتَين، توينبي في الجزء السادس من **دراسة التاريخ** الذي نُشِر في عام 1939 الذي يورد فيه أنّ «إيطاليا وألمانيا ليستا جزءًا غريبًا عن الجسم «الغربي» اجتماعيًّا، إنّهما عظمة من عظامه ولحم من لحمه؛ ويعني ذلك أنّ الثورة الاجتماعيّة التي جرت بالأمس تحت أعيننا في إيطاليا وألمانيا، ربما اكتسحتنا غدًا في فرنسا أو إنكلترا أو هولندا أو اسكندنافيا» (A. Toynbee, *A Study: Volume VI* (Oxford: Oxford University Press, 1939), p. 57).. وأورد توينبي أيضًا (1957): «رفع الطغيان... رأسه بين صفوفنا نحن «الغربيين»» (A. Toynbee, *The World and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1953), p. 7).. ووافق هتلر نفسه على ذلك؛ إذ تحدّى في عام 1935 شبنغلر، زاعمًا «أننا نعيش في ظل معتقد راسخ بأنّ أوقاتنا ستحقق ليس انحدار «الغرب»، بل نهوضه. ربما حقّقت ألمانيا مساهمة أبديّة في عملنا، وهو موضع أملنا الواسع واعتقادنا الراسخ»
(M. Rader, *No Compromise: The Conflict between Two Worlds* (London, Victor Gollancz, 1939), p. 282)..

(188) V. Gollancz, *Our Threatened Values* (London: Victor Gollancz, 1946).

(189) Ibid., pp. 62-63.

(190) Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1925). [First published 1920].

(191) Ibid., p. 221.

(192) M. Grant, «Introduction,» in: Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1925), p. xxviii.

(193) W. Chamberlin, *The World's Iron Age* (New York: Macmillan, 1940).

(194) قاد فلاديمير إيليتش لينين (1890 - 1924) الحزب البلشفي وثورة عام 1917، وكان أول رئيس وزراء لـ «اتحاد الجمهوريات السوفياتيّة الاشتراكيّة». (المترجم)

(195) V. Lenin, *Collected Works, Volume 24: April-June 1917* (Moscow: Progress Publications, 1964), p. 139.

(196) شغل جوزف ستالين (1879 - 1953) منصبي سكرتير عام الحزب الشيوعي السوفياتي من بداية عام 1921، ورئيس وزراء الاتحاد السوفياتي من بداية عام 1941، واستمر في المنصبين حتى وفاته. اشتهر بوصفه ديكتاتورًا شموليًّا مستبدًّا. (المترجم)

(197) استنتج شامبرلين (1944، ص 63)، أنّه «إذا كان ستالين يعتبر حاكمًا آسيويًّا بشكل كامل أم لا»، فمن المؤكّد أنّه كان «مستبدًا» في عباءة شرقيّة (يُنظر أيضًا: فيتفوغل، 1957).

(198) Lenin, *Collected Works, Volume 24*, p. 248.

(199) D. Kirby, «Divinely Sanctioned: the Anglo-American Cold War Alliance and the Defence of Western Civilization and Christianity, 1945-48,» *Journal of Contemporary History*, vol. 35, no. 3 (2000), pp. 385-412.

(200) حتى المعلّقين الأشد حذرًا واحترامًا، أحسّوا بشكل واضح بالحرية في وصف الاستبداد الشيوعي بـ «الآخر» إثنيًا. مثال ذلك، على الرغم من أنّ كتاب ساكوا **غورباتشوف وإصلاحاته** (R. Sakwa, *Gorbachev and His Reforms 1985-1990* (New York, Philip Allan, 1990), p. 327, 397). مُفَصّل ومفيد، يجب أن نسأل عمّا يعنيه الكاتب عندما يقول «غورباتشوف كان أول قائد أوروبي بالكامل عرفه الاتّحاد السوفياتي»، أو «البروسترويكا... انتصار المُكوّنات الأوروبيّة المكبوتة في الاتّحاد السوفياتي».

(201) I. Neumann, *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations* (London: Routledge, 1996).

(202) الشرح السياسي الذي قدّمه دانيلفسكي، خصوصًا في كتابه **روسيا وأوروبا** (N. Danilveski, *La Russie et l'Europe: Coups d'oeil sur les rapports politiques entre le monde slave et le monde germano-roman* (Bucarest: Bureaux de la Liberté Roumaine, 1890). [Originally published 1869].)، يدل على الطريقة التي سبقت بها مجموعة من الأفكار الروسيّة عن الغرب، الروايات الغربيّة. مثال ذلك، صنع دانيلفسكي نموذجًا عن دورة حياة الحضارات مُحاججًا بأنّ «الغرب» دخل طور الانحدار؛ وأعاد شبنغلر ابتكار كلتا الفكرتين.

(R. MacMaster, «Danilvesky and Spengler: a New Interpretation,» *The Journal of Modern History*, vol. 26 (1954)).

(203) Mark Bassin, «Asia,» in: N. Rzhevsky (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 67.

(204) D. Brower and E. Lazzerini (eds.), *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

(205) M. Bassin «Russia between Europe and Asia: the Ideological Construction of Geopolitical Space,» *Slavic Review*, vol. 50, no. 1 (1991), p. 5.

(206) في المقابل، يلاحظ كونكويست أنّه بالنسبة إلى الروس، تبدأ آسيا من شمال القوقاز. وفيما «صار الآن شائعًا في بريطانيا وغيرها النظر إلى الحدّ المائي في القوقاز باعتباره يرسم حدود أوروبا، يفضّل الروس رسم ذلك الخطّ عند منخفض كوما - مانيش واعتباره فاصلًا ماديًّا بين القارتين». يُنظر: Conquest, *The Nation Killers*, p. 13.

(207) S. Becker, «Russia between East and West: the Intelligentsia, Russian National Identity, and the Asian Borderlands,» *Central Asian Review*, vol. 10, no. 4 (1991), p. 50.

(208) M. Hauner, *What is Asia to Us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today* (Boston: Unwin Hyman, 1990).

(209) أعطى دوستويفسكي نموذجًا عن نقد معمّق ومتهكّم عن المركزيّة الأوروبيّة عند «المتُغربِنين»: «في أوروبا نحن متطفّلون وعبيد، ولكن في آسيا نحن أسياد. في أوروبا نحن تتار، ولكن في آسيا نحن أوروبيّون أيضًا»، يُنظر: Bassin, «Asia,» p. 75.

(210) Bassin, «Russia between Europe and Asia,» p. 76.

(211) N. Riasanovsky, «The Emergence of Eurasianism,» *California Slavic Studies*, vol. 4 (1967), pp. 39-72.

(212) Hauner, *What is Asia to Us?*, p. 55.

(213) خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، جرى التمييز في روسيا، ولو على نحو غير قاطع، بين «الغرب» والولايات المتّحدة؛ إذ استخدم المصطلح الأول رديفًا لأوروبا «الغربية». ووفقًا لذلك، كان نادرًا استخدام مفهوم «العالم «الغربي»». كان التركيز على أوروبا «الغربية» شهادة على منح أفضلية لذلك المكان، في سياق النقاش الروسي، باعتباره موئلًا ومركزًا حقيقيًّا للنزعة «الغربية». وعلى نحو حاسم، فُهِمَت الولايات المتحدة بأنها مغربَنَة بالكامل، بمعنى كونها من صادرات السوق الحرّة في «الغرب»، على الرغم من أنّ البلاشفة اعتبروها نموذجًا فاعلًا وصناعيًا على نحو مدهش.

(214) L. Trotsky, *The History of the Russian Revolution* (New York: Pathfinder, 1980), p. 378. [First published 1932].

(215) Lenin, *Collected Works, Volume 24*, p. 68. [First published 1917].

(216) V. Lenin, *Collected Works, Volume 10: November 1905 - June 1906* (Moscow, Progress Publications, 1962), p. 92.

(217) V. Lenin, *Collected Works, Volume 23: August 1916 - March 1917* (Moscow: Progress Publications, 1964), p. 59. [First published 1924].

(218) A. D'Agostino, *Soviet Succession Struggles: Kremlinology and the Russian Question from Lenin to Gorbachev* (Boston: Allen and Unwin, 1988), p. 96.

(219) اقتباس من نيومان: Neumann, *Russia and the Idea of Europe*, p. 106.

التشديد في الترجمة الفجّة التي أجازتها موسكو لمجمل ذلك الاقتباس كان مختلفًا قليلًا: مهمّتنا دراسة رأسماليّة الدولة لدى الألمان، وألا ندّخِر جهدًا في نسخها، وألا نتوانى عن تبني الطرائق الدكتاتوريّة في تسريع نسخها. مهمّتنا تسريع ذلك النسخ، حتى أكثر مما سرّع القيصر بطرس الأكبر، نسخ الثقافة الغربيّة على يد البرابرة الروس، ويجب علينا ألا نتردّد في استعمال وسائل بربريّة في مكافحة البربريّة: V. Lenin, *Collected Works, Volume 27: February-July 1918* (Moscow: Progress

.Publications, 1965), p. 340

.Karl Marx, *Karl Marx on Colonialism and Modernization* (New York: Anchor Books, 1969) (220)

.E. Carr, *A History of Soviet Russia: Socialism in One Country 1924-1926*, vol. 1 (London: Macmillan, 1958), p. 144 (221)

N. Diuk and A. Karatnycky, *New Nations Rising: The Fall of the Soviets and the Challenge of Independence* (New York: (222) .John Wiley, 1993)

.Ibid., p. 177 (223)

(224) إنّ مدى تشرّب تلك المناطق للبلشفيّة يبقى موضع تساؤل؛ إذ أظهرت انتخابات المجلس التأسيسي في عام 1917، أنّ البلاشفة حازوا ما يراوح بين 50 و56 في المئة من الأصوات في روسيا الوسطى، مع 16 في المئة في منطقة الفولغا، 12 في المئة في الأورال، و10 في المئة في سيبيريا وأوكرانيا

.(M. Kryukov, «Self-Determination from Marx to Mao,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, no. 2 (1996), p.372)

F. Hirsch, «Towards an Empire of Nations: Border-Making and the Formation of Soviet National Identities,» *The* (225) .*Russian Review*, vol. 59 (2000), p. 203

Y. Slezkine, «The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism,» in: G. (226) .Eley and R. Suny (eds.), *Becoming National: a Reader* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 203

T. Martin, «An Affirmative Action Empire: Ethnicity and the Soviet State, 1923-1938,» Phd Dissertation, University of (227) .Chicago, 1996

(228) «الفعل الإيجابي» (Affirmative Action): هو تشريع أقرّته الولايات المتّحدة في ستينيات القرن الماضي، يقضي بإعطاء الأميركيّين - الأفارقة امتيازات تعوّضهم عما عانوه في أزمنة التمييز ضدّهم عنصريًّا. (المترجم)

.Hirsch, «Towards an Empire of Nations,» p. 214 (229)

(230) للاطلاع على مناقشة لذلك الموضوع، يُنظر: G. Simon, *Nationalism and the Policy towards the Nationalities in the Soviet Union* (Boulder: Westview Press, 1991); R. Suny, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union* (Stanford: Stanford University Press, 1993), and .«Slezkine, «The USSR as a Communal Apartment

.V. Lenin, *Selected Works, Volume 5* (London: Lawrence and Wishart, 1935), p. 270 (231)

(232)وفق اقتباس لدى: G. Gleason, «Leninist Nationality Policy: Its Source and Style,» in: H. Huttenbach (ed.), *Soviet Nationality Policies: Ruling Ethnic Groups in the USSR* (London: Mansell, .1990), p. 14

(233) اقتباس وارد لدى: M. Kryukov, «Self-Determination from .Marx to Mao,» , p. 373

.J. Stalin, *Works, Volume 10: August-December 1927* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954), p. 248 (234)

.Slezkine, «The USSR as a Communal Apartment,» p. 210 (235)

.P. Worsley, *The Three Worlds: Culture and World Development* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1984), p. 128 (236)

(237) تتضمّن الكلمات إشارة إلى أن العَلَم السوفياتي كانت تتوسطّه مطرقة تشير إلى عُمّال الصناعة ومنجل للإشارة إلى الفلاّحين. (المترجم)

L. Trotsky, *The Permanent Revolution: Results and Prospects* (238) (London: New Park Publications, 1962), p. 203. [originally published 1906].

(239) Stalin, *Works, Volume 10*, p. 263.

(240) E. Carr, *The Bolshevik Revolution 1917-1923: Volume One* (Harmondsworth: Penguin, 1966), p. 377.

(241) Ibid., p. 377.

(242) Slezkine, «The USSR as a Communal Apartment,» p. 221.

(243) Stalin, *Works, Volume 10*, p. 312.

(244) اقتباس عن لينين أورده تروتسكي: Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, p. 386.

(245) C. Milosz, *The Captive Mind* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 43.

(246) J. Stalin, *Works, Volume 13: July 1930-January 1934* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1955), p. 25.

(247) Ibid., p. 107.

(248) اقتباس لدى ستيفان: J. Stephan, «Asia in the Soviet Conception,» in: D. Zagoria (ed.), *Soviet Policy in East Asia* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 36.

(249) S. Alliluyeva, *20 Letters to a Friend* (London: World Books, 1968), p. 127.

(250) S. Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization* (Berkeley: University of California Press, 1995).

(251) يُراجع: D. Joravsky, *The Lysenko Affair* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

(252) R. Sakwa, (ed.), *The Rise and Fall of the Soviet Union, 1917-1991* (London: Routledge, 1999), p. 299.

(253) أصبح ليزينكو «بطل العمل الاشتراكي» في عام 1945، وكان مديرًا لـ «المعهد الأكاديمي لعلوم الجينات» بين عامي 1940 و1965.

كان تروفيم ليزينكو (1898 - 1976) مختصًا بالبيولوجيا والزراعة. وانحاز إلى وجهة متطرّفة ثبت خطؤها بالتجربة (إضافةً إلى أنها لم تكن خاضعة لمنهجيّة علميّة في الأصل)، مفادها أن الصفات المكتسبَة بالتفاعل مع البيئة، تنتقل جينيًّا إلى الجيل التالي. وإذا أمكن جعل محصول يتأقلم مع درجة بسيطة من انخفاض الماء أو الحرارة مثلًا، سيكون الجيل التالي قادرًا على تحمّل المزيد من الانخفاض. ويعني ذلك القدرة على جعل محاصيل تعتاد على ظروف قاسية، خلال جيلين أو ثلاثة! وينظر إلى الليرينكوية كمثال على توظيف العلم في خدمة الأيديولوجيا. (المترجم)

(254) N. Krementsov, *Stalinist Science* (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 179.

(255) على الرغم من أنّ ستالين كان واضحًا دومًا في تلك المسألة: إذ قال في عام 1920 «روسيا الوسطى قلب الثورة العالميّة» (اقتباس لدى: Conquest, *The Nation Killers*, p. 20)، «لا يصمد طويلًا من دون مساعدة المناطق الحدوديّة المملوءة بالمواد الخام، والوقود، والطعام». والحقيقة أنّه على الرغم من عدائيّة لينين الأسطوريّة للشوفينيّة الروسيّة، إلا أنّ الانتقال السهل من «البروليتاري» إلى «الروسي» موجود في شروحاته عن المسألة القوميّة. وفي عام 1922، طرح المسألة التالية: «بالنسبة إلى

البروليتاري يكون أمرًا مهمًّا، بل أساسًا بصورة مطلقة، الاطمئنان إلى أنّ غير الروس يمحضون أكبر ثقة ممكنة للبروليتاريا في الصراع الطبقي»

.V. Lenin and L. Trotsky, *Lenin's Fight Against Stalinism* (New York: Pathfinder, 1975), p. 135

.Suny, *The Revenge of the Past* (256)

.R. Sakwa, *Gorbachev and His Reforms 1985-1990* (New York: Philip Allan, 1990), p. 252 (257)

(258) اقتباس لدى فووكيز: B. Fowkes, *The Disintegration of the Soviet Union: A Study in the Rise and Triumph of Nationalism* (Basingstoke: Macmillan, 1997), p. 69.

J. Stalin, «Speech at the Reception in the Kremlin in Honour of the Comanders of the Red Army Troops, 24 May 1945,» (259) in: Sakwa (ed.), *The Rise and Fall of the Soviet Union: 1917-1991*, p. 287.

.Osip Mandelstam, *Osip Mandelstam: Selected Poems* (London: Atheneum, 1974). [Written in 1920] (260)

I. Neumann, *Uses of the Other: 'The East in European Identity Formation* (Minneapolis: Minnesota University Press, (261) 1999).

(262) نقلًا عن: K. Dawisha and B. Parrott, *Russia and the New States of Eurasia: the Politics of Upheaval* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 70-71.

(263) اقتباس أورده سميث وفريقه: G. Smith et al., *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands: The Politics of National Identities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 109.

(264) على الرغم من قوّة ذلك التيار، بيّنت استطلاعات الرأي في عام 2001، أن أغلبية من الروس (تتعدّى 50%) ترغب في الانضمام إلى الاتّحاد الأوروبي. في سياق إيرادها لتلك المعلومات، لاحظت مجلة الـ **إيكونومست** (2001) أنّه يجب على الاتّحاد الأوروبي صوغ تبرير منطقي لميلها (الإثني جزئيًّا) إلى إبقاء تركيا وروسيا خارجه: «المشكلة... تتمثّل في إيجاد سبب موضوعي لإبقاء روسيا (أو أي راغب آخر) خارجًا... [الاتّحاد الأوروبي] لا يستطيع القول [لتركيا]: «لا نستطيع إدخالكم لأنّ غالبيتكم مسلمون»، أو القول لروسيا: «لن ندخلكم لأننا لا نثق بكم».

(265) يُنظر مثلًا،

V. Krivorotov, «Russkiy Put,» *Znamya*, vol. 60, no. 8 (1990), pp. 140-164; A. Novikov, «Ya - Rusofob,» *Vek XX I mir*, vol. 33, no. 7 (1991), pp. 12-14, and E. Pozdnyakov, «The Soviet Union: The Problem of Coming Back to European Civilisation,» *Paradigms*, vol. 5, nos. 1-2 (1991), pp. 45-57.

.I. Shafarevich, «Rusofobia,» *Nash Sovremennik*, vol. 57, no. 6 (1989), pp. 167-192 (266)

(267) هو الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز (1588 - 1679) الذي أيّد الحكم الفردي المطلق. (المترجم)

(268) M. Gorbachev, *Perestroika: New Thinking for our Country and the World* (London: Collins, 1987).

.Ibid., p. 191 (269)

(270) اقتباس لدى: I. Traynor, «Putin Shuns the US in Favour of Europe,» *The Guardian*, 04/04/2001.

.Ibid (271)

M. Roman, «Making Caucasians Black: Moscow Since the Fall of Communism and the Racialization of non-Russians,» (272)

D. Bahry, «Ethnicity and :يُراجع أيضًا ,*Journal of Communist Studies and Transition Politics*, vol. 18, no. 2 (2002), pp. 1-27 Equality in Post-Communist Economic Transition: Evidence from Russia's Republics,» *Europe-Asia Studies*, vol. 54, no. 5 (2002), .pp. 673-699

الفصل الثالث
وداعًا آسيا غرب المُغَرْبِنين: فوكوزاوا وغوكالب

مقدّمة

نادرًا ما استُعمِلَتْ كلمة «المُغَرْبِن» على سبيل المجاملة. فهي تنمّ عن تقليد أعمى، وعن رغبة في استبدال المجتمع المحلي بمستورَد غير شرعي. يتلازم وصف المُغرِبنين مع حماسة سلبيّة وغير نقديّة. وفي المقابل، يبدو ناقد «الغرب» أكثر نشاطًا ومشاركة واستقلالية.

يعترض هذا الفصل على هذه الصور النمطيّة. ويقدّم وصفًا «للمُغرِبنين» باعتبارهم أشخاصًا يعلنون رؤيتهم الخاصة عن «الغرب» ويوظّفونها، ليس بهدف الخضوع لسلطة «الغرب»، بل للحفاظ على استقلالهم القومي.

سأستند إلى أعمال مفكّرين قوميّين يابانيّين وأتراك تركوا أعمالًا بين أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، لفهم تطوّر فكرة «الغرب» وشيوعها في الهويّات القوميّة «غير الغربيّة». ربما اعتُبر المفهوم القائل بإمكان وضع أمّتين متباعدتين في إطار تحليلي واحد نبرة ناشزة بالنسبة إلى البعض، خصوصًا إلى من اعتادوا الترسيمات الشديدة التنظيم لدراسات هذه الناحية المعاصرة. لذلك، ربما من المفيد ذكر أنّ مقارنة تركيا واليابان باعتبارهما دولتين «متغربنتين»، كان أمرًا مألوفًا ذات مرّة [(273)]. إضافةً إلى ذلك، أجرى الإصلاحيّون في اليابان وتركيا في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تلك المُقارَنَة عينها [(274)]. مثال ذلك، أقيم البرهان في أوساط «جمعية الاتّحاد والترقّي» التركيّة على الفكرة القائلة إنّ بلدًا «غير غربي» وغير مسيحي، يستطيع أن يدخل في مسرح الحضارة «الغربية» ويُقبَل فيه، عبر الإشارة إلى «الصعود السريع» لليابان [(275)].

في المقابل، وعلى الرغم من رغبته في الدفاع عن إمكان المقارنة بين اليابان وتركيا، لا يسعى هذا الفصل إلى مثل هذا الهدف الطموح. ولن أزعم تقديم مسح يملك تمثيلي للرأي القومي، لكنّي سأُرَكّز على فَردَين. هناك «المتُغربِن» الياباني فوكوزاوا يوكيتشي الذي نُشِرَت أعماله أوّل مرّة في أواخر القرن التاسع عشر، والقومي التركي المؤيّد نقديًّا «للغربَنَة» ضياء غوكالب، الذي وصل نشاطه إلى ذروته في العقدين الأوّلين من القرن العشرين. ويدّعي كلّ منهما ما يتيح اعتبارَه المُفَسّرَ الرئيس للغرب، في زمانه وبلده. لكنّ انشغالهما بالعلاقة بين القوميّة والحداثة و«الغربنة» رسخّهما أيضًا رمزين مهمّين عالميًّا. بالتأكيد، أرست الأسئلة الصعبة التي أثاراها وسيرهما على الحدود المتوتّرة بين القوميّة ومعاداة الاستعمار، مكانتهما سياسيًّا وفكريًّا؛ ليس كمقلّدين للاستعمار ولا كمقاومين له، بل كشيئين أشدّ أصالة وتعقيدًا.

بعيدًا من التوكيد العام بأهمية وقيمة تحليل توظيف «المُغرِبنين» فكرة «الغرب»، سأناقش حجّة أخرى، حيث لا تُعرَض العلاقة بين «غير الغرب» و«الغرب» ببساطة أو على نحو صرف في صورة معارضة ثنائية من المثقّفَين اللذَين أناقش أعمالهما في هذا الفصل. تُوضح دراسَتا الحالة اللتان أناقشهما مركزية الفئات الأخرى التي تشكّل هذا التصوير النمطي «للغرب» وتُبقي عليه. وعلى وجه الخصوص، وظّف يوكيشي وغوكالب نوعًا من الاستشراق الذي توصَف فيه آسيا بأنّها عالم بدائي منفصل ينبغي تمييزه من «الغرب» ومن دولتيهما.

استخدامات «الغرب»

كانت النقاشاتُ العنيفة لمعنى «الغرب» وما إذا كانت «الغربنة» جيدة أو سيئة، محتدمة في تركيا واليابان، قبل وقت طويل من احتلال فكرة الغرب محور النقاش في أوروبا «الغربية». وفي أرجاء العالم، ثمة كليشيهات معيّنة عن «الغرب» قُيّضَ لها أن تؤدّي دورًا مهمًّا في تكوين هويّات «غير غربيّة» قويّة وعابرة للقوميّات. إنّ الفرديّة والمادية المفترضتين في «الغرب»، إلى جانب علمانيته وثقافته النفعيّة، بمنزلة بعض الخصائص الأكثر شهرة في كل زاوية تقريبًا من زوايا العالم. باستخدام كلمة «الحضارة» بحروف استهلالية ثخينة كمرادف «للغرب»، وكلمة «الحضارة» بشكلها العادي للدلالة على تقاليد أخرى ليس فيها نزوع إلى الهيمنة، أورد برازنجيت دوارا الملاحظة التالية بصدد الاستعمال «الأساس» لمصطلح «الغرب» في آسيا: تشتمل المقاربة الأساسية على الجمع بين العناصر (أ) المتماثِلَة و(ب) التي تشكّل ثنائيّة معاكسة لمكوّنات **الحضارة** «الغربية». هناك استراتيجيّة تتمثّل في إعادة اكتشاف عناصر مشابِهَة لمجتمع **متحضّر** ضمن تقاليد الحضارة المقموعة: العقلانيّة الكونفوشيّة، والإنسانيّة البوذيّة، والمنطق الهندوسي، وهكذا دواليك. هناك استراتيجيّة أخرى تتمثّل في التعرّف إلى نقائض «للغرب» في الحضارة الآسيويّة: «الميل للسلم» نقيضًا لـ «الميل للحرب»، و«الروحانيّة» نقيضًا لـ «الماديّة»، و«الخلُقية» نقيضًا لـ «الانحلال»، و«الطبيعي» نقيضًا لـ « العقلاني»، و«اللازمانيّة» نقيضًا لـ «الزمانيّة» وغيرها. وأخيرًا، تُشرّع الأمة معارضتها **للحضارة** الإمبريالية عبر تركيب أو توليف الثنائيّات بعد إرساء التساوي بينها أيضًا. بالتالي، تتوازن الماديّة «الغربية» مع روحانيّة الشرق، وتُنقَذ الحداثة [276].

يحاجج دوارا لمصلحة إعطاء تقدير لجدليّات الهويّات الإقليميّة المعاصرة. يسلّط هذا النموذج الضوء بشكل نافع على التفاعل بين الرؤى

المتضاربة عن «الغرب». في المقابل، تملك تلك الجدليّات زخمًا خاصًّا، زخمًا يميل إلى التعمية على الطبيعة الوعرة والعويصة للتمثيلات المختلفة «للغرب».

بعبارة أدقّ، تتجاهل مقاربة دوارا فائدة التمثيلات المختلفة «للغرب» بالنسبة إلى مجموعات اجتماعيّة مختلفة. فما قد يفيد في ديمومة الوحدة القوميّة ليس نقطة تركيز ملائمة بالضرورة في سياق الصراع الاجتماعي والسياسي حول فكرة «الغرب»، وهو صراع من غير المرجح أن يفضي إلى توليفة واضحة.

يمكن إثارة نقطة مُشابِهَة عن محاولات تأطير الاستعمالات غير «الغربية» للغرب ضمن مصطلحات التهجين. وعلى غرار الجدليّات، يشكّل التهجين نموذجًا له زخمه المنطقيّ الخاصّ؛ إذ يقترح مزاوجة مخزونين متباينين لتكوين شكل ثالث أصيلًا بصورة جزئيّة [(277)]. الإشارة الضمنية التي يولّدها التداخل بين «الغرب» وغير «الغرب»، ليست توليفة، ولكنّه ساحة للإبداع والتوتّر ربما يكون لها قيمة، وهي تبقى ماثلة، ولو جزئيًا، في دراستَي الحالة اللتين يتناولهما هذا الفصل. لكنّي لن أصف يوكيشي أو غوكالب بأنّهما مفكّريَن هجينَين. سيكون هذا التصنيف مضلّلًا بإيحائه بأنّ هذين الرجلين، مقارنة بمثقفين غربيّين، مفكّران مُقلّدان. كما أنّ ذلك سيشجّع على تسييس عملها قبليًّا على نحو غير مجد، ما يوحي بأنّ الأمر الأشد أهميّة بشأن فوكوزاوا وغوكالب دورهما كمُحرّرين ومخالفَين ثقافيًّا. بهذه الطريقة، تكون الخصوصيّات السياسيّة والاجتماعيّة التي يجب فهمها لاستيعاب يوكيشي وغوكالب قد نحّيت بواسطة توكيد تبسيطي وتواؤمي على منجزات التهجين. في الحقيقة، وفق ما سنرى، وبعيدًا من إنتاج «فضاء ثالث» تحريري، شجعت استخدامات «الغرب» التي نعاينها هنا على إنتاج الصور النمطية الإثنيّة والسلطة القوميّة وتطبيعها.

ساعدت البروفيسورة الصينيّة سون غي في إعادة توجيه النقاش عن الاستشراق، نحو الاستخدام الآسيوي أفكار الشرق و«الغرب». ولاحَظَتْ أنّه «في أيدي الآسيويّين... لا يوضع الاستشراق في مواجهة العالم «الغربي» انطلاقًا من منظور الشرق، بل ضد صورة عن «الغرب» متشكّلَة في آسيا» [(278)]. لم يكن ما وصفته سون هو ما ذهب إليه صادق جلال العظم في كتابه **الاستشراق معكوسًا** [(279)] الذي يدعو الشرقيّين إلى التسليم بـ «مخاطر وإغواءات تطبيق المتوافر مسبقًا (الغربي) من البنى والأساليب والانحيازات الوجودية للاستشراقيّ، على أنفسهم وعلى الآخرين» [(280)]؛ إذ لا يطرح تحليل سون غي، تجريبيًّا أو نظريًّا، الاستشراق

أو التغريب، بوصفهما أدوات من صُلب «الغرب». يمكن استخلاص تباين مماثل في إصرار بارثا شاترجي [281] على «تناقض متأصّل في التفكير القومي» في سياقات مابعد الاستعمار، بين تبني الاستشراق «الغربي» ورفضه. ويفترض كلّ من العظم وشاترجي تفوّق التصوّرات الغربيّة وقوّتها الحاسمة، في شأن «الغرب» والآخرين. ويتلخّص موقف سون الذي أيّدناه في دراسة الحالة الواردة أدناه، في إمكانية النظر إلى مفهوم «الغرب» باعتباره متأتّيًا من مهود عدّة؛ إذ لا يوجد نص مرجعي أصلي لا عن الاستشراق ولا عن التغريب.

فوكوزاوا يوكيتشي: التغريب والقوميّة في اليابان

فوكوزاوا يوكيتشي (1834 - 1901) هو الأكثر شهرة وتأثيرًا بين المُتغربِنين اليابانيّين في القرن التاسع عشر [282]. وُلِدَ في عام 1834. وفي طفولته، درس الـ «رانغاكو» (الدراسات الهولنديّة) في مدرسة في ناغازاكي، حين كانت اللغة الهولنديّة اللغة الوحيدة التي سُمح للمتغربنين بإدخالها البلاد، ولو بشكل محدود. في عام 1826، كان فوكوزاوا في بعثة «تاكنوشي» إلى «الغرب» التي كانت استهلالًا لسلسلة من استكشافات يابانيّة رسميّة للمجتمع «الغربي» وصناعته وتطوّره الاقتصادي. نُشِرَت في عام 1866 روايته المتألقة عما رآه (**الأحوال في الغرب**) [283]، وصارت الأكثر مبيعًا بصورة فوريّة. ولاحقًا، كتب فوكوزاوا كتابًا لمرحلة الدراسة الابتدائيّة، عنوانه **جغرافيا العالم** [284]، الذي استند إلى مواد مشابهة، ووضع أوروبا علانيّة في مركز الحضارة العالمية.

في دليل على تأثير فوكوزاوا، أنّه بين عامي 1866 و1878 كانت الكتب التسعة الأولى الأكثر مبيعًا في اليابان إما ترجمة عن لغات «غربيّة» أو تتحدّث عن «الغرب»، وجرت الإشارة إلى النوع الأخير على أنّها «كُتُب فوكوزاوا». وينسب إلى فوكوزاوا الفضل في كتابة «نص نقدي يؤشّر على بداية التفكير الحداثي في اليابان» [285]. وتشير الكلمات السابقة إلى كتابه *An Outline of a Theory of Civilisation*. الذي صدر في عام 1875 [286]، ويعتبر المساهمة الأكثر تأسيسيّة لفوكوزاوا عن طبيعة «الغرب» ومعناه.

في كتابه **موجز لنظرية عن الحضارة**، يربط فوكوزاوا «الغرب» بالحضارة، ويقترح وجوب أن يعيد اليابان ابتكار نفسه كدولة «غربيّة»، من أجل مستقبله. وكانت رسالته متصلّبة: إنّ مجرّد نسخ الملامح الخارجيّة أو

السطحيّة للحضارة «الغربية» ليس كافيًا.

يجب علينا عدم الاكتفاء باستيراد الأشكال الخارجيّة للحضارة، بل يجب أن تصبح روح الحضارة لنا، عندها حصرًا نبدأ بتبني الأشكال الخارجيّة... لن يُوضَع حجر الزاوية في الحضارة الحديثة إلا عندما يجري تأجيج المشاعر القوميّة، وكذلك الحال بالنسبة إلى المؤسّسات الحكوميّة. وبعد إنجاز ذلك، تُوضَع أسس الحضارة، وأما الأشكال الخارجيّة من الحضارة الماديّة، فسوف تأتي بالتوافق مع عملية طبيعيّة من دون أن نبذل جهدًا خاصًا، سوف تأتي من دون أن نطلبها، وسوف تُكتَسَب من دون أن نسعى إليها. لهذا السبب، أقول إنّه يجب علينا إعطاء الأولويّة إلى الجانب الأشد صعوبة في استيعاب الحضارة الأوروبيّة. يجب علينا إصلاح عقول الرجال، ثم نلتفت إلى المراسيم الحكوميّة، ولا نهتم بالأشياء الخارجيّة إلا بعد الانتهاء من ذلك كله [(287)].

وفق ما يقترحه هذا النص، لم يكن لبقاء الثقافة اليابانيّة التقليديّة أهمّية تُذكر في نظر فوكوزاوا. لا يرجع ذلك إلى اعتباره «الانتماء اليابانيّ» غير مهم، بالأحرى لإدراكه أنّ الثقافات «التي تنظر إلى الخلف»، في سياق الطموحات العالمية التوسّعية والعدوانيّة «للغرب»، سيكون مصيرها الزوال. بالتالي، على عكس حسٍّ جديد فائق الهشاشة بالهُويّة الوطنيّة نشأ في مجتمعات «غير «غربيّة»» أخرى (انظر مثلًا، غوكالب في تركيا)، لم يستثنِ فوكوزاوا «الروح الداخليّة» لبلاده عبر النظر إليها كجوهر تعريفي لاَ يُمَس. الجوهر الوحيد الذي اهتم فوكوزاوا بحمايته هو الاستقلال القومي، وهو شيء حافظت عليه اليابان «سليمًا منذ بداية التاريخ» [(288)]، ولكنه بات الآن مهدّدًا من الإمبرياليّة الغربيّة، وباتت المحافظة عليه تقتضي ثورة اجتماعيّة جذريّة.

المهمة الوحيدة لليابانيّين في الوقت الحاضر تتمثل في الحفاظ على الكيان القومي لليابان. وللحفاظ على الكيان القومي، يجب على اليابان الحفاظ على سيادتها القوميّة. وللحفاظ على سيادتها القوميّة، يجب الرقيّ بالقوى الفكريّة للشعب... المهمّة الأولى في تطوير قوانا الفكريّة تكمن في الإطاحة بالتمسّك الأعمى بتقاليد الماضي، وتبنّي روح الحضارة «الغربية» [(289)].

حاجج فوكوزاوا بأنّ هذه العملية تتطلّب الابتعاد من الولاء الأعمى للخط الإمبراطوري، وتركيزًا أكبر على اليابان بوصفها مجتمعًا قوميًّا حيويًا. ضمن هذا المجتمع القومي، يجب أن يكون تخصيص الامتيازات والمسؤوليّات، رهنًا بالكفاءة الشخصيّة وليس التقاليد أو الوراثة. السمة الأشد إثارة للحماسة في المجتمع «الغربي» بالنسبة إلى فوكوزاوا كانت نظامه

المنفتح والشفاف والمنطقي. وتقودنا تلك الحماسة إلى التفكير في الطريقة التي عبّرت فيها فكرة «الغرب» لدى فوكوزاوا عن طموحات طبقة وسطى صاعدة في اليابان.

تشارك فوكوزاوا مع مُتغربِنين معاصرين له في أرجاء العالم، امتلاك خلفيّة اجتماعيّة قوامها حنق الطبقة الوسطى المتعلّمة. في سيرته الذاتيّة [(290)]، يعرّف وضعه باعتباره «من عائلة متدنّية المرتبة» (كانت لساموراي متدنّية المكانة)، وأنّه هيّأ الأوضاع لـ «سخطه» [(291)] مع «إحساس مبسّط بكراهية الظلم» [(292)]. في الحقيقة، هناك صورة متكرّرة في «موجز لنظرية عن الحضارة» هي الذكاء والجدارة؛ بعبارة أدقّ، حاجة اليابان إلى أن تُدار استنادًا إلى التعليم لا إلى النسب. صُوّرت الثقافة التقليديّة في الكتاب قيدًا إقطاعيًا مفروضًا على الحركيّة الطبقيّة. وعلى النقيض من ذلك، وُصفت الثقافة الغربيّة بأنّها نظام يعتمد على الكفاءة في البنية الاجتماعيّة، مع كونها نقديّة في سجيّتها. «إذا بحثنا عن جوهر الحضارة «الغربية»»، يقول فوكوزاوا، «سنجدها في حقيقة أنهم يدقّقون بحواسهم الخمس في كلّ ما يختبرونه، كي يكتشفوا كنهه ووظائفه» [(293)]. ورسم فوكوزاوا مشهد الاستعلام الفكري والاجتماعي «الذي يمتدّ إلى أقصى قرية» في «الغرب». وأضاف « تتكرّر هذه العملية مرات عدّة... وفي النهاية، يتكوّن رأي قومي» [(294)]. بالتالي، بالنسبة إلى فوكوزاوا، لا يضمّ «الغرب» أشخاصًا أشد ذكاءً، لكنه يعطي الأشخاص الأذكياء قيمة أكبر. وفي اليابان، «الأشخاص الذين استشعروا [الحاجة إلى الاعتماد على معيار الكفاءة]

هم الذين عاشوا في الظل بوصفهم أطباء أو كُتّابًا، أو كانوا في عداد ساموراي تحت ظل زعيم هذه الجماعة أو تلك، أو في صفوف الكهنة البوذيّين وقساوسة ديانة الـ «شينتو». كانوا كلّهم رجالًا متعلّمين لم يستطيعوا تحقيق طموحاتهم في المجتمع [(295)].

بالتالي، استُخدِم «الغرب» نموذجًا لإعادة توزيع السلطة بين النخبة التقليديّة وطبقة من الطموحين.

كان يجب السيطرة على تلك المشاعر والتحكّم بها، عبر السياسات «الغربية» لنظام الـ «ميجي» الإمبراطوري [(296)]. ووفق ما تشي به تلك العلاقة، لم ينخرط فوكوزاوا في مشروع للانتقال الديمقراطي. في خلال القرن التاسع عشر، لم تكن الديمقراطية وثيقة الارتباط بـ «الغربنة»، سواء في اليابان أم أوروبا. لمّح معنى «التقدّم» و«الحضارة» إلى مجتمع أكثر عقلانية، لكن ليس بالضرورة إلى سياسات أقل استبدادًا. في

الحقيقة، كان واضحًا لفوكوزاوا أن «الغرب» ناجح، ولو جزئيًّا، بسبب استعداده للسيطرة على الشعوب غير المتحضّرة، وهي عادة شجّع فوكوزاوا اليابانيّين على محاكاتها.

وداعًا آسيا

لم يطوّر فوكوزاوا أفكاره بمجرّد مُقابلة بين اليابان و«الغرب». وعلى الرغم من افتقار استخدامه إلى الاتّساق، مال فوكوزاوا إلى تصوير الصين وآسيا نقيضين للغرب، فيما وضع اليابان في المرتبة الأكثر قدرة على التمثّل بالحضارة «الغربية». في الحقيقة، بالنسبة إلى بنية حجّة فوكوزاوا، حازت الصين دورًا مهمًّا في «موجز لنظرية عن الحضارة» [(297)] بقدر ما حازه «الغرب»؛ إذ قُدّمت الصين مثالًا للساكن والسلبي، ورُسِمَت باعتبارها فوضوية على نحو لا شفاء منه ومعرّضة للإذلال القومي. لكن، عندما جرى الحديث عن هذه السمات في اليابان، وُصفت بأنّها نابعة من هيمنة الصين على الثقافة اليابانية في العصور القديمة [(298)].

يجسّد النص التالي نموذجًا لهذه «الغيرية» للصين، إضافةً إلى التلميح إلى السياسات الخارجيّة العدوانيّة والقوميّة النزعة التي تغاضى عنها فوكوزاوا لاحقًا في كتابه.

العبارات من نوع «كُن لطيفًا، متواضعًا، ومذعنًا للآخرين» أو «تولّى القيادة عبر عدم فعل أي شيء»، أو «الرجل المؤمن ليس لديه طموح»... تشير كلها إلى حالات داخليّة كان يُوصف فيها «الغرب» بالـ «سلبيّ» فحسب... بدهي أنّ الكلاسيكيّات الصينيّة لا تكتفي بمجرد تعليم ذلك النوع الفضيلة السلبيّة. يوحي بعض الكتابات بإطار فكري أكثر دينامية. في المقابل، فإن الروح التي تسري في تلك الأعمال تبعث في الناس موقف التحمّل بصبر وخنوع [(299)].

إن وضع اليابان في موضع دولة دينامية، دولة فيها بذور الثورة الاجتماعيّة، يحاكي أيضًا طموحًا آخر لدى فوكوزاوا قوامه إدخال مفهوم المنافسة الشخصيّة وأيديولوجيا ريادية الأعمال الرأسماليّة في المجتمع الياباني [(300)].

الشعار الأشهر المتلازم مع فوكوزاوا يُعنى بالعلاقة بين اليابان، «الغرب»، وآسيا. إنّ عنوان مقالة «داتسو - آ - نيوو - أو» [(301)]، التي نُشرت أول مرّة في عام 1885، ترجِم بعبارة «مغادرة آسيا»، «فصل آسيا» و ببساطة أكبر، «وداعًا آسيا». تقترح المقالة وجوب أن تعتبر اليابان نفسها الآن جزءًا من الحضارة «الغربية». بالتالي، «تفصل» نفسها

عن جيرانها البرابرة والمحكومين بالهلاك: لا نملك وقتًا لانتظار حدوث تنوير لدى جيراننا بما يمكننا العمل معًا على تطوير آسيا. من الأفضل لنا مغادرة صفوف الأمم الآسيويّة، وربط مصيرنا بدول «الغرب» المتحضّرة. بالنسبة إلى طريقة التعامل مع الصين وكوريا، لا يستلزم الأمر معاملة خاصة لمجرد كونهما جارتين لنا. ببساطة، علينا اتّباع طريقة المتغربنين في معرفة كيفيّة التعامل معهما. كل شخص يحتفي بصديق سيئ لا يمكنه اجتناب سوء سمعته. ببساطة، يجب علينا محو أصدقائنا السيّئين في آسيا من عقولنا [302].

في المقابل، ليس المراد من هذا الموقف اقتراح أن تفصل اليابان نفسها عن آسيا، بل بالأحرى القول إنّ اليابان أمّة بنظام مختلف وصنف أرقى. من دواعي السخرية أنّ قول «وداعًا آسيا» عنى مزيدًا من الانخراط معها؛ لا كندّ ولكن بالطريقة نفسها التي تتعامل بها القوى «الغربية» مع آسيا. طوّر فوكوزاوا ذلك الموقف أيضًا ليوحي بأنّ اليابان كانت القائد الطبيعي والمدافِع عن أمم آسيا الضعيفة والفوضويّة، في وجه القوّة العسكريّة الغربية. ووفق ما بيّن ساكاموتو [303]، غدا ذلك الموقف من آسيا أكثر وضوحًا وعلانيّة في نزعته الاستعمارية، في الأيام الأخيرة من حياة فوكوزاوا، وحاضرًا في أعماله كلّها. ومضى ساكاموتو في المجادلة بأنّ أعمال فوكوزاوا «تلغي الثنائيّة الضديّة بين اليابان و«الغرب»»، من غير أن تلامس «الثنائيّة الضديّة بين الحضارة واللاحضارة»، وتبقي على ««آسيا» (كي تنهض بوظيفة) الآخر السلبي في مقابل اليابان المتغربنة/ المهجّنة حضاريًّا» [304]. الهدف الحقيقي لساكاموتو هنا السذاجة السياسيّة لنظريات التهجين المعاصرة. ويخلص ساكاموتو إلى القول إنّ: تركيبة خطاب هجين، أقلّه في حال اليابان، قاد إلى إقصاء آخر ثانٍ... إنّ «الذهاب إلى ما بعد» ثنائيّة ضديّة معيّنة من دون تكوين ثنائية ضدّية أخرى، مشروع قد لا يكون سهلًا [305].

الواضح أنّ أعمال فوكوزاوا لا تساند رؤية التهجين كلحظة ثالثة «منفتحة» وتأمّلية من نوع ما. في الواقع، أميل إلى الشكّ في نفعيّة فهم أعمال فوكوزاوا كمثلٍ على التهجين أصلًا. وبدلًا من استيراد أو ترجمة فكرة جاهزة عن «الغرب»، صاغ فوكوزاوا بفاعلية تمثيلًا معيّنًا عن «الغرب» كي يتلاءم مع طموحات سياسيّة محددة لديه (ومع طموحات طبقته الاجتماعيّة، إلى حدّ بعيد أيضًا). خير وسيلة لفهم تلك العمليّة اعتبارها تدخّلًا مُبدعًا وأصيلًا في تاريخ فكرة «الغرب». وبهذه الطريقة، نستطيع وضع فوكوزاوا جنبًا إلى جنب مع كيد وشبنغلر وتوينبي في «الغرب»، إضافة إلى مفكّرين آخرين في العالم «غير «الغربي»» (مثل

غوكالب)؛ إذ انشغل هؤلاء جميعهم بالتحدي المشابه الذي يتمثّل في التوصّل إلى معنى الهويّات العالميّة والقوميّة الحديثة، في عالم تسوده اللامساواة.

ضياء غوكالب: العثور على تركيا، اختراع «الغرب»

عندما ترتقي أمة إلى مستويات أعلى في سياق تطوّرها، تجد حاجة إلى تغيير حضارتها أيضًا. مثال ذلك، تخلّى اليابانيّون عن حضارة الشرق الأقصى، وتمسكّوا بالحضارة «الغربية». وقدّم الأتراك مثلًا أخّاذًا في هذا الصدد أيضًا؛ إذ تبنى الأتراك ثلاث حضارات متباينة ومتنافرة في سياق تطوّرهم الاجتماعي. عندما وصلوا إلى مرحلة الانتظام في دولة إثنيّة، انتموا إلى حضارة الشرق الأقصى. وعندما وصلوا إلى مرحلة الدولة السلطانيّة، دخلوا إلى مساحة الحضارة الشرقيّة. واليوم، في خضم انتقالهم إلى مرحلة الدولة - القومية، بتنا نشهد في صفوفهم صعود حركة قويّة مصمّمة على قبول الحضارة «الغربية» [(306)].

يستحق ضياء غوكالب (1876 - 1924) صفة المنظّر الأيديولوجي الرئيس لبناء تركيا كأمّة حديثة. استهل غوكالب حياته السياسيّة طالبًا قوميًا ثوريًا. وعُيّن أستاذًا جامعيًا لمادّة علم الاجتماع في جامعة اسطنبول في عام 1912، وبقي رمزًا أساسًا للقوميّة التركيّة. نُفِيَ إلى مالطا في عام 1918، لكنه حُرِّر في عام 1921، بعد انتصار القوميّين الأتراك، وانتُخِبَ نائبًا في برلمان الجمهوريّة التركيّة الجديدة في عام 1923. ربما يُشتهَر لأعماله الشعريّة كـ *Kizil Elma* (**التفاحة الحمراء**، 1915)، لكنّ إنتاج غوكالب كان متنوّعًا على نحو مذهل؛ إذ اشتغل في علم الاجتماع والتاريخ والشعر والقصص الخيالية والسير الذاتيّة، ووضعها كلها في خدمة هدفه الرئيس: الاحتفاء بهُويّة تركيّة. في الحقيقة، أشار بركيس إلى أنّ غوكالب «أرسى الخريطة المعرفيّة الشاملة الوحيدة لمسار تركيا من سلطنة دامت ستة قرون إلى دولة - قومية جديدة» [(307)].

تضمّنت رؤية غوكالب لتركيا «الابتعاد من آسيا» والتملّص من ماضٍ فوضوي، بقدر ما تضمّنت رؤية فوكوزاوا لليابان في قوله «وداعًا آسيا». في الحقيقة، في المقالة الواردة أعلاه التي حملت عنوان «صوب الحضارة «الغربية»»، يخبرنا غوكالب، لكن بمرارة، أن «اليابان قُبِلَت قوّةً أوروبيّة، لكننا ما زلنا نُعتبر أمّة آسيويّة» [(308)]. ويشارك غوكالب المفكّر

الياباني فوكوزاوا، تقديرًا غير عاطفي لضرورة «الغربنة»: يجب علينا قبول حضارة «الغرب»، لأنّنا إن لم نفعل، فسنُستعبَد من قوى «الغرب». إمّا أن نستوعب حضارة «الغرب»، وإما أن تهيمن علينا قوى الغرب: علينا أن ننتقي أحد هذين الخيارَين! [(309)].

بصفته شاعرًا وكاتب مقالات، صاغ غوكالب، في الأغلب، أفكاره السياسيّة شعرًا. بالتالي، نجد الإحساس نفسه في السطور التالية: «لقد هُزِمنا لأننا كنّا متخلفين للغاية؛ وكي ننتقم، علينا تبنّي علوم العدو. سوف نتعلّم مهاراته، ونسرق مناهجه» [(310)].

على الرغم من ذلك، وكحال فوكوزاوا، مفهوما «الغرب» و«آسيا» لدى غوكالب أبعد من أن يكونا مستوردين صرفين. بالأحرى، يُستَدعى التصنيفان ويوظّفان في خدمة محاولة تكوين هُويّة سياسيّة جديدة ومشروع سياسي، خصوصًا «التتريك». كانت أصالة مشروع غوكالب أشد وضوحًا في تركيا؛ إذ لم يترسّخ «التتريك» تصنيفًا قوميًا أو حتى تصنيفًا إثنيًا واضحًا. جرى تطوير مفهوم «التتريك» بسرعة مذهلة في مطلع القرن العشرين، كي يُظهِر خصائص الوعي القومي الحديث كلها، ويطمس الهُويّة العثمانيّة التي اعتُبِرَت بالية ومحكومة بالفناء. يمثّل عمل غوكالب مساهمة ضخمة في نشاط مجموعة أوسع من القوميّين الأتراك الذين، وفق ما بيّن كانيفه [(311)] كان الكتّاب منهم «يذهبون بعيدًا في إسكات التراث العثماني للأمّة الجديدة ودولتها، في مناحي الحياة كلّها بما فيها الذاكرات المتّصلة بالبنية الديموغرافيّة والثقافيّة لآسيا الصغرى السابقة». صُمّمت عملية «التطهير» هذه - إثنيًّا وتاريخيًّا - كجزء أساس من تأسيس تركيا كدولة - قومية منسجمة و«عصرية المظهر».

ثقافة تركيّة، تقنيّة غربيّة

فهم غوكالب «صعود «الغرب»» باعتباره مستَنِدًا إلى صعود القوميّة. لذلك، فسّره قرعًا لجرس الموت لأيديولوجيّات «ماقبل الحداثة» المتعدّدة القوميّات والمتنوّعة، كالعثمانيّة. كتب غوكالب في عام 1913 «اليوم يُظهِر «الغرب» والشرق معًا بطريقة لا تخطئها العين أن عصرنا عصر القوميّات»، وأضاف: «السلطة الأكثر قوّة التي تسيطر على العقل في هذا العصر هي مُثُل القومية» [(312)]. كانت تلك وجهة نظره التي استندت إلى بناء الغرب وتجاهلت عن عمد الطبيعة الإمبرياليّة والكوزموبوليتيّة للدول الغربيّة (كما يظهر مثلًا في الإمبراطوريتين الفرنسيّة والبريطانيّة)، وشدّدت على التجانس الثقافي للدولة القوميّة

الحديثة. وزعم غوكالب أنّه «في أوروبا اليوم، لا يُعتَقَد بوجود مستقبل إلا لدول مؤسّسة على مجموعة لغويّة واحدة» [(313)]. وبهذه الطريقة، صُوِّرت التعدّدية المرتبطة بالسلطنة العثمانيّة، بوصفها مفارقة تاريخيّة من أطلال الحضارة الشرقيّة. بالتالي، مُهّدت الأرض لمأساة التحويل القسري للغة التركيّة إلى اللاتينيّة، وكذلك استعمالها سمةً مُعرِّفِة الهُويّة التركيّة. يمكن استخدام اللغة التركيّة قاسمًا اجتماعيًّا مشتركًا وملموسًا يمكنه الإجابة عن السؤال الذي يمكن القول إنه شغل مشروع غوكالب بأسره، وهو: «مَنْ هو التركي؟» [(314)].

بالنسبة إلى غوكالب، كان الأتراك الضحايا الرئيسين للسلطنة العثمانيّة، بتشويههم عبر النظر إليهم كعوام من النخبة الكوزموبوليتيّة. لذا، لم يجلب نجاح السلطنة العثمانية للأتراك سوى القليل: في مرّات عدّة، قهر الأتراك قارات بأسرها. لكن فعليًّا، كنّا نحن المقهورين؛ إذ صرنا هندوسًا، أو عربًا، أو فرسًا، أو أوروبيّين، بحسب البلد الذي هزمناه. لم يولد قانون تركي ولا فلسفة تركيّة... أنجبنا مئات من مشاهير الشعراء والعلماء والفلاسفة؛ لكنهّم أنتجوا أعمالهم بالعربيّة والفارسيّة والروسيّة والصينيّة... ضحّى التركي بنفسه دومًا من أجل الآخرين، فيما بقي وجوده ناقصًا [(315)].

في المقابل، هناك دلالة واضحة على أنّ غوكالب، في غمار سعيه إلى شرح النجاح الكبير للعثمانيّين، يقترح إرجاع ذلك النجاح إلى وجود «أشخاص من النخبة» التركيّة [(316)] بين صفوفهم. يشكّل المفهوم القائل بوجود ثقافة تركيّة شعبيّة أو شائعة، مفتاحًا أساسًا في تفكير غوكالب، ما يميّزه بوضوح عن فوكوزاوا. ومن أجل فهم غوكالب، يجب أن ندرك أنه مَنَحَ للفارق بين الثقافة والحضارة مكانة عالية؛ إذ مثّلت الأولى روحًا قوميّة أصيلة، وضمّت أشياء كاللغة اليوميّة والعادات والفنون الإبداعيّة؛ فيما تستند الأخيرة [الحضارة] إلى الكتب، وتقدّم تركيبة من ممارسات تقنية وإداريّة ربما شملت ثقافات كثيرة مختلفة. بالتالي، أراد غوكالب أن تدخل تركيا الحضارة «الغربية»، من دون أن تستورد الثقافة «الغربية». ووفق ما يمكن تصوّره، كان هذا الموقف عرضة لتباينات كثيرة. في الحقيقة، وكأنما لإيجاد عذر أمام تهمة استيراد حضارة غريبة، قدّم غوكالب تاريخًا للغرب يتضمّن تشديدًا على جذور «الغرب» التركيّة: الحضارة «الغربية» استمرار للحضارة المتوسطيّة القديمة. كانت الشعوب الطورانيّة أقدم مؤسّسي الحضارة المتوسطيّة... اضطّر أولئك الأتراك القدماء الذين هاجمهم الساميّون من الجنوب والآريّون من الشمال، إلى الاتجاه موقّتًا إلى الشرق الأقصى. لكنّ ذلك الميل الشرقي لا يثبت شيئًا يتعارض مع ميلنا إلى الحضارة «الغربية» [(317)].

على الرغم من تلك «الجملة الاستثنائيّة» التاريخية، صرف غوكالب جهدًا كبيرًا للتحريض على التماهي مع الشكل الثقافي التركي المميّز كليًّا. ويتحدّد ذلك الشكل باعتباره «ليس شرقيًّا» و«ليس غربيًّا»، بل بكونه عميقًا وفريدًا؛ إذ ركّب غوكالب تمثيلًا للثقافة الشعبيّة التركيّة عبر العلاقة مع صور الشرق و«الغرب»، وأعطى اهتمامًا خاصًا لتمييز التقاليد التركية من التأثير الشرقي. ووصف تركيبة القرية في «القرى العربيّة» بأنها «تنظيم عشائري» بدائي، فيما «القرى التركيّة ائتلافات اجتماعية ديمقراطية» [318]. وفي مجال الفنّ الخلاق، حاجج غوكالب بأن «التقاليد الفاقدة الحياة» للشرق [319] «عفنة» و«تشاؤميّة»، وأضاف «وفي مواجهتها، ألا تبدو نقيضًا لها لغة الشعب [التركي]، إيقاعات الشعر الشعبي، والذوق الجمالي للشعب، وأخلاقيّات الشعب، بل بوجه عام حكمة كل التقاليد الحيّة للشعب؟» [320].

أشار غوكالب إلى وجوب أن يُطلَب من النخبة الجديدة لتركيا الحديثة «التوجّه إلى الشعب» كي تنقل له الحضارة الغربيّة وتتلقى منه الثقافة التركيّة. في الوقت نفسه،

[فإنّ] تعليمهم يجرّدهم من قوميتهم فحسب. إنّهم في حاجة إلى تعويض هذا القصور، عبر الاختلاط بالشعب والعيش معه، وتعلّم لغته، وملاحظة طريقة استخدامه العاميّة، والإصغاء إلى أقواله المأثورة وفطنته وحكمته التقليديّة، ومراقبة طريقته في التفكير، وأسلوب مشاعره [321].

زعم غوكالب في مقالة عنوانها «نحو العبقرية»، أنّ الغرب أنجب رجاله المؤثّرين عبر تلك الطريقة؛ «إذ تلقّى العباقرة العظام كشكسبير وروسو وغوته، تعليمًا في أوساط الشعب» [322]. وظّف غوكالب ذلك الموقف أيضًا في تمييز نفسه من «المُتغربِنين» الذي يريدون ببساطة نسخ كلّ ما هو غربي. وفي هذا الصدد، اعتمد نموذجًا سلبيًّا متمثّلًا في الإصلاحات المُغربنَة للسلطنة العثمانيّة خلال القرن التاسع عشر (سُميّت هذه الإصلاحات «تنظيمات»، أو «إعادة صوغ الأوامر»، واستُهلّت في عام 1839)، إضافة إلى مجموعة من الحداثويّين المعاصرين. رأى غوكالب على وجه التحديد، أن مصير تلك المحاولات الإخفاق، لأنها نأت عن الحياة الثقافيّة الأصيلة للشعب.

على الرغم من أنّه رأى في الاشتراكيّة شكلًا سياسيًّا يعمل على تقسيم المجتمع، بالتالي لا تتلاءم أمّة موحّدة كتركيا، اقتضت قوميّة غوكالب الشعبيّة إمكان نسج علاقة عضوية جديدة بين الحكومة والشعب، مع استبدال الأشكال التقليدية للسلطة أو تهميشها. ومع أنّ موقعي الإسلام

والشرق بقيا محلّ جدل [323] في فكر غوكالب، الواضح أنّه رغب في إبعاد تركيا عما اعتبره حضارة شرقية نخبوية ضامرة في الشرق؛ وتصوّر تركيا قوميّة حديثة تقتضي فصلًا صارمًا بين الفضاءين السياسي والديني. ولا يعني ذلك أنّ غوكالب كان مُعاديًا للإسلام؛ إذ رأى الإسلام مكمّلًا للثقافة القوميّة التركيّة، وأنّ فصل الدولة عن الدين أمر ضروري لبقاء الإسلام قوة حيويّة في الثقافة التركيّة. ويصوّر شعارُ غوكالب «التتريك، الأسلمة، والتحديث» (مقتبس من عنوان كتابه *Türklesmek, Islâmlasmak, Muasirlasmak* في عام 1918)، توليفة القوى هذه. وعلى الرغم من إمكان اعتبار تلك العبارة، ككثير من أفكار غوكالب، مثالًا على التهجين الذي يمزج عناصر «غربيّة» وغير «غربيّة» كي يصنع موقفًا ثالثًا، الواضح أنّ موقف غوكالب، عمل على التركيب الفاعل، عوضًا عن المحاكاة أو التفكيك أو المزيج، لسلسلة من الصور النمطية عن الذات والآخر. وكما رأينا، أرست هذه العملية «المشرق» (أو الشرق) بصفته الفئة الأسوأ سمعة؛ معتبرة «الغرب» نموذجًا (لكن، حصرًا ضمن الفضاء التقني للحضارة)، و«التركيّة» هُويّة إثنية - قوميّة مثاليّة.

قبيل وفاة غوكالب، جمّعت التيارات العلمانيّة المتحمّسة قواها في تركيا (تحت قيادة مصطفى كمال)، وتآمرت لجعل رؤيته عن الحداثة متردّدة وفي المجال السياسي مجرد «حل وسط» بين الأيديولوجيّات المتصارعة آنذاك. ومع ذلك، حاول غوكالب بناء نسخة مميّزة للحداثة لتركيا، توظّف صورًا معيّنة للشرق و«الغرب»، عوضًا عن ترجمة عملية الهيمنة «الغربية». تلك المناحي الخلاقة والأصيلة في فكر غوكالب تميّز أعماله بأنها بيان قومي مهمّ لمعنى «الغرب».

استنتاجات

صار «الغرب» أحد الاستهلالات الواسعة الانتشار عالميًّا. وعمومًا، قُدّمت «الحداثة «الغربية»» كمعنى فائض؛ إذ نُظِر إليها كشيء ابتدعه «الغرب»، ثم قدّمه إلى الآخرين، أو فرضه عليهم. ويدعم المفهومُ القائل بانقسام العالم إلى ««الغرب» والباقي»، ذلك التفسير. كما يساعد التفسير في تأبيد ذلك المفهوم، مع وجود إشكاليّة دلاليّة بالنسبة إلى المجتمعات «غير «الغربية»»، وهو علاقتها مع «الغرب». ويؤطّر ذلك التاريخ كلّه من المعلومات المغلوطة والمركزيّة الإثنية، خيال قوامه أنّ «الغرب» ابتكار غربي، وأنّ باقي العالم يؤدّي دور المتفرّج على الجهد «الغربي».

أثار عدم الاقتناع بهذه المقاربة نقاشًا حيويًّا في حقبة مابعد الاستعمار، في شأن الاستخدامات غير «الغربية» للقوميّة. وحفز الاهتمام بالتناقضات الكائنة في استخدام شيء «غريب» لتوكيد شيء «محلي»، شاترجي [(324)] وتانغ [(325)]، على تفحّص القوميّة غير «الغربية». يصف عمل تانغ عن القوميّة في الصين كيف أنها عملت على تعزيز «التبعيّة» لرؤية أوروبية خطّية ومتمحورة حول أوروبا تجاه الحداثة؛ فيما أتاحت تكوين خيال صيني قومي وعالمي، «ما أدّى إلى تعزيز فضاءٍ في المبدأ المعرفي» [(326)]. بالتالي، يتوافق تانغ مع وجهة شاترجي القائلة إنّ: عند موافقة التفكير القومي على أن يصبح «حديثًا»، يقبل هذا الأخير الزعم القائل بعالميّة هذا الإطار «الحديث» من المعرفة. ومع ذلك، فإنّه يؤكّد هُويّة مستقلّة للثقافة القوميّة. بالتالي، يرفض ويقبل بشكل متزامن، الهيمنة المعرفيّة والخلُقية لثقافة «غريبة» [(327)].

ثمة قيمة ضخمة لانشغال شاترجي وتانغ بالتضارب في شأن «الغرب»، بمعنى الانشغال بالوقوف «داخل الحداثة «الغربية» وخارجها» . على الرغم من ذلك، إذا بدأ المرء بتحقيقات عن الموضوع، مع اهتمام بالطريقة التي وظّفت فيها فكرة «الغرب» وانتشرت عالميًّا، ينفتح أمام ناظريه أيضًا معنى أوسع لإدارة فاعلة «غير غربية». بعبارة أدقّ، تضحي المفارقات المثيرة للسخرية في نظريات فوكوزاوا وغوكالب، أقل أهمية من نفعيّة «الغرب» للمشاريع الاجتماعيّة والسياسيّة التي حاول الرجُلان المساهمة في تشكيل رؤاها.

سعى هذا الفصل أيضًا إلى عرض طريقة صنع «الغرب» خارج «الغرب»، عبر تفحصّ استخدام تلك الفكرة في منطق اثنين من المنظّرين المؤثّرين المرموقين، وهما عمِلا في بلدين لا يزالان يعتبران غالبًا غير غربيّين. تمثّل هدفي الأساس في تبيان كيفيّة بناء هذين الرجلين فكرة «الغرب»، وسبب ذلك أيضًا. لكن، مع الإقرار بأنّ خصوصيّة مقاربتي تعيق تعميم الأفكار التركيّة أو اليابانيّة عن «الغرب»، آمل بأن يقدّم هذا النقاش بعض المؤشّرات الأوليّة والأعمال التأسيسيّة لدراسات قوميّة وعالميّة عن التمثيلات غير «الغربية» «للغرب». وعلى الرغم من أنني لم أزعم أنّ فوكوزاوا وغوكالب كانا «صوتي أمّتيهما»، إلا أنّه اتّضح من النقاش أعلاه أنّ فوكوزاوا وغوكالب صاغا طرائق مبتكرة ومعقّدة لم يستوعبها بعد «الغرب»، أو يهضمها، لكنها بُنيت ونُشرت في نقاشات وصراعات قوميّة محدّدة. وكذلك توضّح في هذا الفصل أن «التغريب» لم يحدث بمعزل عن تكوين صور نمطية إثنية - جغرافيّة أخرى عن «الآخر». بالتالي، رأينا أنّ فكرة آسيا أو/ و الشرق، كانت أساسيّة في تفكير

فوكوزاوا وغوكالب، على الرغم من تباين الأسباب لديهما.

وظّف فوكوزاوا وغوكالب نوعًا من الاستشراق يظهر فيه الشرق مجالًا منعزلًا وبدائيًا، كي يجري تمييزه من أمتيّهما و«الغرب» معًا. وإضافةً إلى ذلك، بالنظر إلى أنّه شاع في دراسات مابعد الاستعمار المفهوم القائل إن مزج التقاليد يولّد أشكالًا من الوعي السياسي أشد نقديّة وقدرة على القلقلة نوعًا ما، مقارنة بالأشياء الجامدة في الحضارة «الغربية»؛ من الأمور المهمة أنّ تفسير «التغريب» الاستشراق والقوميّة، الذي ورد في هذا الفصل لم يولّد أجندات مناهضة للتفكير الجوهراني [328]. في الحقيقة، أنتجت تلك العمليات صورًا نمطية قوميّة وإثنيّة جديدة وأشد عنفًا. كان فوكوزاوا وغوكالب حداثيَّين حقيقيَّين، ليس لمجرد أصالتهما وخروجهما عن المألوف، بل أيضًا لشدّة تعصّبهما.

مطالعة إضافية

القوميّة غير «الغربية»

ذهبت دراسات عدّة عن التغيير عالميًّا إلى أن القوميّة غير «الغربية» هي من عوارض «الغربنة» التي هي بدورها عملية بسيطة من التبني أو الفرض الثقافي. من الأمثلة على ذلك: Latouche, S. *The Westernization of the World*. Oxford: Polity, 1996.

Von Laue, T. *The World Revolution of Westernization: the Twentieth Century in Global Perspective*. New York: Oxford University Press, 1987.

في المقابل، ثمة وجهة نظر أشد إثارة للاهتمام قدّمتها الاستقصاءات مابعد الاستعمار عن استخدامات القوميّة في العالم غير «الغربي». ويبرز بين تلك الدراسات: Chakrabarty, D. *Provincialising Europe: Postcolonial Thought & Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Chatterjee, P. *Nationalist Thought & the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books, 1986.

Harootunian, H. *Overcome by Modernity: History, Culture & Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Tang, X. *Global Space & the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

فوكوزاوا وغوكالب

أدّى وجود مصادر يابانيّة متنوّعة لتمويل ترجمة أعمال يابانيّة مهمّة، إلى توافر مجموعة من كُتُب فوكوزاوا بالإنكليزيّة. وعلى الرغم من صعوبة العثور عليها في مكتبات الجامعات البريطانية والأميركيّة، إلا أنّ المراجع التالية تستحق التفتيش عنها: Fukuzawa, Y. *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi*. Tokyo: Hokuseido Press, 1934.

_________. *An Outline of a Theory of Civilization.* Tokyo: Sophia University Press, 1973.

_________. «Good - bye Asia (Datsu - a), 1885.» in: D. Lu, (ed.), *Japan: A Documentary History: the Late Tokugawa Period to the Present.* Armonk: M.E. Sharpe, 1997.

الكتب المترجمة عن الفكر السياسي لغوكالب أقل توافرًا من تلك العائدة إلى فوكوزاوا، لكن يوجد تجميع ممتاز لكتاباته المهمّة: Gökalp, Z. *Turkish Nationalism & Western Civilization*. London: Greenwood Press, 1981.

الرؤى التركيّة واليابانيّة للغرب

يسهل أن تضم القائمة الموسّعة عن الكتابات في شأن العلاقة بين اليابان أو تركيا، مع «الغرب» مجموعة كبيرة من الكتب؛ وذلك لأنّ موضوع التأثير «الغربي» ركن مركزي في التواريخ الحديثة لليابان وتركيا. سأقدم بعضًا مما يصلح للانطلاق منه لمن يهتم بعناوين محدّدة عن رؤى تركيّة أو يابانيّة «للغرب».

بالنسبة إلى اليابان، يصلح الكتاب التالي مدخلًا واسعًا: Wilkinson, Endymion. *Japan versus the West: Image & Reality*. London: Penguin, 1990.

وضمن الدراسات المعاصرة القيّمة التي تلقي الضوء على الانحيازات والصور النمطية اليابانيّة، نذكر: Creighton, M. «Imaging the Other in Japenese Advertising Campaigns.» in: J. Carrier (ed.). *Occidentalism: Images of the West.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Dale, P. *The Myth of Japanese Uniqueness*. London: Routledge, 1988.

Hutchinson, R. «Occidentalism and the Critique of Meiji: The West in the Returnee Stories of Nagai Kafu.» *Japan Forum*. vol. 13, no. 2 (2001), pp. 195 - 213.

Naff, W. «Reflections on the Question of «East» & «West» from the Point of View of Japan.» *Comparative Civilizations Review*. vols. 13/14 (1985), pp. 215 - 232.

شكّلت «الالتباسات الحديثة» في الهُويّة القوميّة التركيّة، ضمن «الغرب» وضده، موضوعًا لكتاب وورقة بحث هما على التوالي: Bozdogan, Sibyl & Resat Kasaba (eds.). *Rethinking Modernity &*

National Identity in Turkey. Seattle: University of Washington Press, .1997

Kadioglu, Ayse. «The Paradox of Turkish Nationalism & the Construction of Official Identity.» *Middle Eastern Studies.* .vol. 32, no. 2 (1996), pp. 1 - 11

هناك مراجعات مفيدة عن العلاقة بين تركيا والغرب في كتب:

Barchard, David. *Turkey & the West*. London: Routledge & Kegan Paul, .1985

.Metin, Herper & Heinz Kramer. *Turkey & the West: Changing Political & Cultural Identities.* London: I.B. Tauris, 1993

هناك كتابات باللغة التركية عن النقاشات الحيويّة حول تأثير «الغرب» في كتب:

Berkes, Niyazi. *Turk Dusununde Bati Sorunu (The Problem of the West in Turkish Intellectual History)*. Ankara: Bilgi Yayinevi, 1975.

.Dogan, Mehmet. *Batililasma Ihaneti (The Betrayal that is Westernisation).* Istanbul: Otuken Yayinlari, 1986

.Meric, Cemil. *Isik Dogudan Gelir (Light Comes from the East).* Istanbul: Otuken Yayinlari, 1984

---

(273) R. Bellah, «Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan,» *American Journal of* Sociology, vol. 64, no. 1 (1958), pp. 1-5, and R. Ward and D. Rustow (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964).

(274) Y. Fukuzawa, *An Outline of a Theory of Civilization* (Tokyo: Sophia University Press, 1973), and Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (London: Greenwood Press, 1981).

(275) كان رمز صعود اليابان متمثّلًا بتحالفها مع بريطانيا وانتصارها على روسيا في الحرب الروسيّة - اليابانيّة بين عامي 1904 - 1905. وغدا القول إنّ تركيا تستطيع أن تكون «يابان الشرق الأدنى»، مصدر إلهام للإصلاحيّين في حركة «تركيا الفتاة» (حزب الاتّحاد والترقي، اقتباس لدى (F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (London: Routledge, 1993), p. 39)).

(276) P. Duara, «The Discourse of Civilization and Pan-Asianism,» *Journal of World History*, vol. 12, no. 1 (2001), p. 108.

(277) تاريخيًّا، انتُقِدَت إملاءات العِرق والتكاثر المتضمّنة في التهجينيّة، من يونغ (R. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London: Routledge, 1995)).. يحاول بهابها (H. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994)). الذي غالبًا ما يرتبط اسمه بالترويج لذلك المصطلح، النأي بنفسه عن تلك التفسيرات عبر الإصرار على أنّ «السلطة الاستعمارية ليست مسألة دراسة للإنسان، أو هُويّة بين ثقافتين مختلفتين؛ فيمكن حلّها باعتبارها قضية نسبيّة ثقافيّة. التهجينيّة إشكاليّة للتمثيل الاستعماري ومنحى فرداني يعبر عن التأثيرات الناجمة عن عدم الالتزام الاستعماري، ويؤدّي ذلك إلى دخول المعارف الأخرى «المُنكرة - المقموعة» إلى الخطاب المهيمن؛ ما يكشف أسس السلطة الاستعمارية بوصفها غريبة، وكذلك الحال بالنسبة إلى قوانينها في الإقرار والاعتراف» (ص 114). ومع ذلك، لا يقدّم ذلك التشديد التفكيكي حلًا لمشكلة التأثير السياسي أو المنطقي لنظريّة التهجينيّة التي تعطي تفضيلًا للغرب كقوّة أصيلة ومُعزِّقَة.

(278) Sun Ge, «How Does Asia Mean?» (part I), *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 1, no. 1 (2000), p. 14.

(279) S. al- ‘Azm, «Orientalism and Orientalism in Reverse,» *Khamsin: Journal of Revolutionary Socialists in the Middle East*, vol. 8 (1981), p. 19.

(280) يظهر التشديد على حصول استيلاء على الاستشراق، في عمل تونغ، الذي يتقصّى الطريقة التي «انتُزِعَ بها الاستشراق من «الغرب»، وأعيدت موضعته في الصين». ويقترح ذلك التركيز أنّ الاستشراق «غربي» أساسًا، وأنّ النقاش يجب أن يركّز على منحى الاستشراق الذاتي عند المثقفين الصينيين الذين يرون «الغرب باعتباره «الذات»» Q. Tong, «Inventing China: The Use of Orientalist Views on the Chinese Language,» *Interventions*, vol. 2, no. 1 (2000), p. 18, and N. Soguk, «Reflections on the 'Orientalized Orientals',» *Alternatives*, no. 18 (1993).

مع ذلك، يحوز الاهتمام بالاستيلاء على الاستشراق أفضليّة تجريد نقاش تلك الفكرة من اللغة الخلُقية عن الفساد والصفاء. وتؤشّر ملاحظات لي على تلك النبرة من الاستيلائيّة: اقتناع سعيد (E. Said, *Orientalism Western Representations of the Orient* (Harmonds worth: Penguins 1978), p. 208). بأنّ «الاستشراق أساسًا نظام سياسي فرض إرادته على الشرق لأنّ الشرق كان أضعف من «الغرب» يوضح مأساة مابعد الاستعمار، إذ يقنّع وهم غربنة الشرق المترسّخة بعمق. وعبر ذلك التغريب، أعاد الشرق تشكيل نفسه في الصور عينها التي شكّلها وأرادها المستشرقون. يُنظر: C. Lee, «Trend Report,» *Current Sociology*, vol. 42, no. 2 (1994), p. 24.

(281) P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books, 1986).

(282) للحصول على مسرد عن شكوك المثقّفين اليابانيّين المبكّرة في الغرب، يُنظر: R. Chang, *From Prejudice to Tolerance: A Study of the Japanese Image of the West 1826-1864* (Tokyo: Sophia University Press, 1970).

(283) Y. Fukuzawa, «Seiyo Jijo,» [Conditions in the West], in: *Fukuzawa Yukichi Zenshu*, vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1959).

(284) Y. Fukuzawa, «Sekai Kunizukushi,» [World Geography] in: *Fukuzawa Yukichi Zenshu*, vol. 2 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1958).

(285) R. Sakamoto, «Japan, Hybridity and the Creation of Colonialist Discourse,» *Theory, Culture and Society*, vol. 13, no. 3 (1996), p. 116.

(286) Y. Fukuzawa, *An Outline of a Theory of Civilization* (Tokyo: Sophia University Press, 1973), يُنظر أيضًا: Y. Fukuzawa: *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi* (Tokyo: Hokuseido Press, 1934); *An Encouragement of Learning* (Tokyo: Sophia University Press, 1969); *Fukuzawa Yukichi on Education* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1985), and *Fukuzawa Yukichi on Japanese Women* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1988).

(287) Fukuzawa, *An Outline of a Theory of Civilization*, pp. 17-18.

(288) Ibid., p. 27.

(289) Ibid., p. 28.

(290) Fukuzawa, *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi*.

(291) Ibid., p. 189.

(292) Ibid., p. 199.

(293) Ibid., p. 111.

(294) Ibid., p. 79.
(295) Ibid., p. 65.

(296) للاطلاع على النقاش عن علاقة فوكوزاوا المعقّدة بالتنوير في عهد سلالة الـ «ميجي» (1868 - 1912)، يُنظر: I. Daikichi, *The Culture of the Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985); K. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885-1895* (Stanford: Stanford University Press, 1969); C. Blacker, *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), and I. Inkster, «The Other Side of Meiji: Conflict and Conflict Management,» in: G. McCormack and Y. Sugimoto (eds.), *The Japanese Trajectory: Modernization and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(297) Fukazawa, *An Outline of aTheory of Civilization*.

(298) يشدّد ساكاماتو على «صور فوكوزاوا «الغربية» والاستشراقيّة - العِرقيّة» عن الصين. يُنظر: R. Sakamoto, «Dream of a Modern Subject: Maruyama Masao, Fukuzawa Yukichi, and «Asia» as the Limits of Ideology Critique,» *Japanese Studies*, vol. 21, no. 2 (2001), p. 149.

في المقابل، يبيّن كتاب **مشرق اليابان** (*Japan's Orient*) للياباني تاناكا أنّ «الانتقال» من الصين إلى الغرب كمؤثّر رئيس على ثقافة اليابان لم يعنِ إحلالاً بسيطًا «للغرب» بديلاً من الصين... الفارق بين استخدامي الصين و«الغرب» أنّ العالم السابق كان يفهم الحياة بأكملها كجزء من نظام ثابت... جلب الغرب أفقًا آخر قوامه المستقبل المحتمل، وأنّ المعرفة بلا حدود. يُنظر: S. Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 32-33.

(299) Fukazawa, *An Outline of a Theory of Civilization*, p. 79.

(300) N. Tamaki, *Yukichi Fukuzawa 1835-1901: The Spirit of Enterprise in Modern Japan* (London: Palgrave, 2001).

(301) Y. Fukuzawa, «Good-bye Asia (Datsu-a) 1885,» in: D. Lu (ed.), *Japan: A Documentary History: The Late Tokugawa Period to the Present* (Armonk: M. E. Sharpe, 1997).

(302) Ibid., p. 353.

(303) Sakamoto, «Japan, Hybridity and the Creation of Colonialist Discourse».

(304) Ibid., p. 125.

(305) Ibid., p. 126.

(306) Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, pp. 270-271.

(307) N. Berkes, «Ziya Gökalp: his Contribution to Turkish Nationalism,» *Middle East Journal*, vol. 8, no. 4 (1954), p. 375.

(308) Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 277.

(309) Ibid., p. 266.

(310) اقتباس لدى: U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac and Company; Harvill Press, 1950), p. 79.

(311) N. Canefe, «Turkish Nationalism and Ethno-Symbolic Analysis: The Rules of Exception,» *Nations and Nationalism*, vol. 8, no. 2 (2002), p. 148.

(312) Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 72.

(313) Ibid., p. 81.

(314) بالتالي، مهّد غوكالب الطريق للإصلاح اللغوي الذي أُجِّل بعد وفاته، على غرار تبني الأبجديّة اللاتينيّة (1 تشرين الثاني/ نوفمبر 1928)، واستعمال اللغة التركيّة في آذان الصلاة (3 شباط/ فبراير 1932). وعمل أحمد على توضيح مدى راديكاليّة الإصلاح الأوّل، الذي لاحظ أيضًا أنه «بين ليلة وضحاها، صارت الأمّة كلها أميّة». يُنظر: F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, p. 80.

(315) اقتباس لدى: A. Kirmaci, «Nationalism-Racism-Turanism in Turkey (a Critcism),» in: K. Karpat (ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East* (New York: Praeger,

.1982), p. 436

(316) Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 90.

(317) Ibid., p. 267.

(318) Ibid., p. 139.

(319) Ibid., p. 264.

(320) Ibid., p. 265.

(321) Ibid., p. 259.

(322) Ibid., p. 264.

(323) يُقارن: Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, and T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, 1876-1924 (Leiden: E. J. Brill, 1985), لنقاش عن ذلك الموضوع يُنظر: A. Davison, «Secularization and Modernization in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp,» *Economy and Society*, vol. 24, no. 2 (1995).

(324) Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*.

(325) X. Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

(326) Ibid., p. 232.

(327) Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, p. 11.

(328) يقصد بالفكر الجوهراني الذي ينيط بالأشياء، خصوصًا الشعوب والمجموعات الإثنية والعرقية، صفات ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدل، تحت تأثير المجتمع، التاريخ، البيئة، التطور وغيرها. تقدّم العنصريّة مثلًا جليًّا عن التفكير الجوهراني، فيكون الأسود أدنى من الأبيض، والآري متفوّقًا على الجميع وغيرها. (المترجم)

الفصل الرابع
غرب بلا روح/ آسيا الروحانيّة: غرب طاغور

مقدّمة

برزت فكرتا «الحضارة الغربيّة» و«انحطاط الغرب» في أوروبا «الغربية»، في توليفة واهية في مطلع القرن التاسع عشر. وبمطالعة المسارات المتنوّعة عن الانحدار في ذلك الوقت، نجد غالبًا ميلًا إلى السخرية المُرّة. إذ نرى أنّ مجتمع المثقفين يساوي عمق الرؤية بتشاؤم الاستشراف. وحتى الحرب العالميّة الكبرى الأولى لم تستطع إزالة تملّق الذات الذي رافق وجهة النظر تلك، الإحساس بأنّ الحديث عن انحطاط «الغرب» فعل تحريضي من نوع مقبول ومتوقّع على نحو متزايد.

لا نعثر سوى في خارج «الغرب» على روايات جديّة وقلقة، في شأن قدرة «الغرب» على الإفساد. إذا سعى المرء للعثور على توصيفات لانحطاط الغرب تتّسم بالجدّية التامّة، خصوصًا في شأن قدرة الغرب على القضاء على ثقافات وتضليل حياة الناس، فما عليه سوى اللجوء إلى أولئك الذين خبروا «الغرب» وامتلكوا معرفة عنه كشيء آتٍ من الخارج، محدثًا دمارًا كبيرًا ومطيحًا بكل شيء. تلك الخبرات ولّدت اهتمامًا أساسيًّا بطبيعة الحضارة «الغربية»، كشيء ينبغي تقليده ومقاومته. رأينا في الفصل السابق أنّ أحد الردود على قوّة «الغرب» تمثّل في تكوين عزيمة شرسة لاستغلال نجاحه، بمعنى استخدام أسلحته وتقنياته بهدف المحافظة على الاستقلال. إذًا، أزف الوقت كي ندير اهتمامنا لرؤى أقل تفاؤلًا حيال ما يعنيه التأقلم مع «الغرب».

يتناول الفصل السابع أولئك الذين سعوا لرفض «الغرب» كليًّا؛ الذين بدوا كمن يرغب في تفاديه تمامًا. وبشكل محتّم ومؤسف أيضًا، يبدو هذا الفصل الرابع كأنّه يرسم توجّهًا وسطيًا، أو مسارًا مبهمًا بين الغربنة والمقاومة الشاملة. يصحّ القول إنّ كثيرًا من المفكرين الذين سأتحدث عنهم هنا زعموا بالفعل أنّهم يسعون وراء توليفة من الشرق والغرب. لكن سيُساء فهم مشروعهم إذا نُظر إليه بوصفه مجرّد تمثيل نقطة تتوسط هويّتين موجودتين. وفي المقابل، أعتبر عملهم نقطة انطلاق، وضربًا من ضروب الإبداع.

لاحقًا، سأناقش في هذا الفصل، وسأفنّد الافتراض الشائع والقائل إن فكرة آسيا، وتحديدًا فكرة روحانيّة آسيا، يمكن وصفها بأنّها اختراع «غربي». «بكلمات بسيطة»، قال بالات [(329)]، «تنبع وحدة آسيا، وحدتها حصريًّا، من دورها التاريخي والمعاصر، كـ «الآخر الحضاري لأوروبا». أنا لا أُنكر تأثير «الغرب» في صوغ وحدة آسيا، ولا الفكرة القائلة إنّ روحانيّة آسيا تطوّرت، ولو جزئيًّا، نقيضًا لمادّية «الغرب». في المقابل، لا تتيح لنا

تلك العمليات المضي في زعم أنّ «الغرب» هو الهُويّة الأصليّة وأنّ آسيا مجرّد بديل عنه أو تفرع طفيلي منه. في الحقيقة، ما نستطيع تسميته خطاب مناصرة الآسيويّة أو «نزعة الآسيويّة» يبيّن وجود ميل ثابت، خصوصًا في النصف الأول من القرن العشرين، إلى أن يعرّف ذلك الخطاب عن نفسه ليس صورة ثابتة ومعكوسة «للغرب»، بل محلًا متحرّكًا للتضامن، وتجاوزًا «للغرب».

سعى الابتكار الآسيوي لآسيا كمساحة للروحانيّة إلى بذل جهد للعيش وتجاوز فارق ثقافي على نحو استثنائي. تصدّر الكاتب والشاعر البنغالي رابندراناث طاغور (1861 - 1941) ذلك الحراك. وتميّز من معظم المفكّرين غير «الغربيين» الذين يناقشهم هذا الكتاب، بامتلاك وضعيّة خاصة، على الرغم من كونها ثانويّة، في قائمة مفكّري حقبة مابعد الاستعمار [330]. أتاح له دوره بوصفه شاعرًا وروائيًا تبنّى الأدب الإنكليزي وتخطّى توقّعاته، أن يُعتَبر مصدرًا لذلك النوع من «التنوّع غير الاختزالي» [331] الفائق القيمة في هذا النوع من الكتابة. وتوصّل طومسون وناندي [332] إلى استنتاج مُشابِه عندما زعما أنّ طاغور بادئ عصر مابعد الحداثة. في المقابل، إذا كانت «الاختزاليّة» شيئًا مرفوضًا، تكون محاولة اختزال طاغور في كونه نواة أوليّة لمابعد الحداثة، مرفوضة أيضًا.

في الحقيقة، إنّ طاغور الذي أناقشه هنا ليس له أدنى علاقة له بمابعد الحداثة؛ إذ لم تثر اهتمامي تدخلاته الملتبسة في التقليد الأدبي الإنكليزي، بقدر ما لفتني نشاطه كمبشّر بالوحدة الآسيويّة. كانت لدى طاغور رسالة عن آسيا، ومهمة تبشير بها عالميًّا. تضمّنت الرسالة مزاعم مثيرة للجدل عن معنى آسيا. وكذلك قُدّمت الروحانية الآسيويّة مشروعًا قيد التكوين، وشيئًا مرجوًّا وجوده. ولا تنفصل رسالة طاغور في شأن آسيا عن رسالته في شأن «الغرب». وعرّفت الرسالتان إحداهما الأخرى؛ إذ رأى طاغور في «الغرب» و«الغربنة» نسخة غير مقبولة عن الحداثة. وحاجج طاغور بأن حداثة «الغرب» نوع مضلّل من الحداثة، لأنها مثّلت إفساد الشخصيّة والفرديّة على يد نظام قيم اجتماعي غارق في المعياريّة والتصنيع.

آسيا واحدة: «الغرب» فراغًا روحيًّا

اعتدنا فكرة آسيا. والحق أنّ أُلفتنا ربما بلغت حدًّا جعل من الصعب فهم الإثارة والشجاعة في إعلان الناقد الفني الياباني كاكوزو أوكاكورا (1862 - 1913) في كتابه **مُثُل الشرق** [333]، أنّ «آسيا واحدة».

مع ذلك، آسيا ليست كيانًا إثنيًّا أو ماديًّا واضحًا بحدّ ذاته. في الحقيقة،

يصح وصف المفهوم القائل بوجود بعض الأسس الجوهريّة المشتركة بين الثقافات المختلفة كلّها في تلك الأرض الشاسعة التي تتفاوت الخيالات عنها - أو، عند مستوى أكثر خصوصيّة، بين الثقافة الهنديّة مثلًا والثقافة اليابانيّة - بأنّه قفزة خياليّة مذهلة تمامًا.

ادّعى طاغور وأوكاكورا تلمّس جوهر آسيوي في التقاليد الروحيّة المنتشرة في معظم تلك القارة، خصوصًا في البوذيّة. ومع ذلك، لدى مجرد الشروع في تسمية المشتركات، يتبدّى على الفور الطابع غير المقبول ظاهريًا لمحاولات النظر إلى آسيا وحدة مفردة. في النهاية، البوذيّة تيار ديني أقلّوي في آسيا. إضافة إلى ذلك، كانت هناك مسارات متعددة لعملية هضم البوذيّة وتمثّلها في الثقافات المحليّة، من الهند إلى اليابان. بالتالي، كلّ زعم بتضامن معاصر يستند إلى البوذيّة يصبح فعل استرجاع تاريخي، وإعادة امتلاك ماضٍ سحيق مع إعادة ابتكاره أيضًا. ثمة ميول أكثر عموميّة ربما تنال قبولًا لدى أصحاب النزعة الغربيّة، كالفكرة القائلة إنّ آسيا عمومًا أكثر ميلًا إلى الدين مقارنة بـ «الغرب العلماني»، لكن يكتنفه كثير من الشك أيضًا؛ إذ يشكّل الالتزام الرسمي بالتديّن في الولايات المتحدة اليوم، شأنه في أيام طاغور، مساحة من الحياة اليوميّة فيها، أكثر مما يفعل التديّن في شرق آسيا. فعليًّا، ربما تجعلنا التقاليد الفلسفيّة غير الدينيّة المنغرسة بعمق في شرق آسيا، نتعجب من قدرة أصحاب النزعة الغربيّة حتى على مجرد اتّخاذ العلمانيّة ملمحًا مُعَرِّفًا عنهم.

من نافلة القول إنّه ربما نجد شهادة عن التجانس الآسيوي، في الاستشراق «الغربي»: في الحاجة التي أحس بها الأوروبيّون لتكوين «آخر» يكون مستبدًا، أو غرائبيًّا، أو مستنيرًا فعليًّا. هناك مكان للاستشراق «الغربي» في سرديّتي، بسبب امتلاكه تأثيرًا في آسيا نفسها، ما أدى إلى «استشراق ذاتي». في المقابل، فإنّ الانتشار الواسع لفكرة آسيا في آسيا نفسها عند أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مع تبنيها أيضًا، لم يكونا عملية إجبار مبسّطة. ومع المغامرة بالتعميم، من الأفضل فهم آسيا بأنّها تكوّنت، أو أُعيدَ اكتشافها، وأعيد تقويمها من الآسيويين أنفسهم. لم يكن الإلحاح خلف هذا الجهد، أي القوّة التي لملمت أجزاء المنطقة، رابطًا ثقافيًا وإثنيًا بَدهيًا، بل كان شيئًا ضاغطًا وجديدًا، تمثّل خصوصًا في معايشة الهيمنة «الغربية».

على نحو وثيق، ترابط صعود الوعي «الآسيوي» مع تعزيز صور نمطية عن ماهيّة «الغرب» وانتشارها؛ بعبارة أدقّ، صور تصفه بالوحشيّة والجشع والافتقار إلى البُعد الروحي. سرت تلك الهواجس في الكتابات «الآسيويّة» الأولى، على الرغم من أنها وُظّفت لغايات أخرى. يمكن تصنيف اثنين من

التقاليد «الآسيوية» الأكثر أهميّة تحت خانتين هما «القوميّة - السياسيّة» و«المتسامي - الثقافي». أدّى التقليد الأول إلى نشوء الآسيوية الجامعة، وهيمنت عليه الأيديولوجيا القوميّة. لذلك، في اليابان (مع صعود طموحات الهيمنة الإقليميّة في مطلع القرن العشرين)، وفي الصين (بعد ثورة عام 1911)، وفي الهند (مع ظهور حركة «الهند الكبرى» في عشرينيات القرن العشرين)، وُضِعَت فكرة «آسيا إزاء الغرب» قيد التنفيذ بهدف إسباغ شرعيّة على طموحات قوميّة إقليميّة. وعلى الرغم من امتلاك الآسيوية الجامعة، وفق ما سنرى في الفصل التالي، أبعادًا أخرى (سياسيّة وثقافيّة)، بقيت بؤرة الاهتمام لدى أشكالها المميّزة منصبّة على الأمّة بوصفها الوحدة الأساس للتغيير والتحديث. مكّن ذلك المنطق القومي للنوع الثاني من الأجندة الآسيوية المذكور أعلاه، أي المتسامي - الثقافي، أنّ يظهر باعتباره محاولة أشد أصالة وأقل خدمة للمصالح الذاتيّة؛ في تصوّر آسيا «بأنّها واحدة».

في الحقيقة، أدّى ارتباط الآسيوية الجامعة بالنزعة الاستعمارية والقوّة العسكريّة، خصوصًا في أشكالها اليابانيّة، إلى جعل تلك الآسيوية موضعًا للشبهة والاحتقار من طاغور؛ إذ أدان مع مجموعة من «المثقفين الآسيويين» دعاة القومية الآسيوية بأنهم عارض آخر من عوارض التأثير المنحسر «للغرب».

رغب طاغور في مقاومة «الغرب» عبر عملية التعلّم والتسامي. تميّزت تلك المغامرة باتّساقها بسبب الرغبة في تخيّل آسيا متملّكة للروح والعقل معًا، وهو أمر غير غربي على نحو مميّز. وقدّم مسعى طاغور رؤية عن الغرب كحضارة واحدة تتحدّد بإنجازاتها التقنية، ولكن أيضًا، وبشكل أكثر عمقًا، بافتقارها البُعد الروحي. فهم طاغور «الروحانية» على أنها إشارة إلى وعي منفتح ومتأمّل، ورفض للتفكير الذرائعي المحض؛ مع إحساسٍ بقدرة كامنة على التسامي، وبأهمية التجارب الفرديّة المتميّزة في الوجود. ووفق ما يوحي به ذلك، كان اهتمام طاغور بغياب الدين رسميًّا في «الغرب»، أقل من انشغاله بمعنى أكثر اتّساعًا عن تقويم الحياة الإنسانيّة، وكيفيّته وأسبابه.

مُثُلُ الشرقِ

إنّ كتاب أوكاكورا **مُثُلُ الشرقِ** هو البيان الكلاسيكي للوحدة الآسيويّة. تصف الفقرة الأولى مشهدًا ملحميًّا. وبإيماءات جريئة وجارفة، يبيّن الكاتب عظمة آسيا: آسيا واحدة. تفصل هضبةُ الهملايا على سبيل التأكيد، حضارتين جبّارتين، الصينية بشيوعيّتها الكنفوشيوسية، والهنديّة بفرديتها

الآتية من مذهب الـ «فيداس» الروحاني. لكن، حتى حواجز الثلج لا تقدر ولو للحظة، على قطع ذلك التدفق الواسع من الحب للمطلق الروحاني والعالمي، ذلك هو التراث الفكري المشترك لكل عرق آسيوي، وهو ما يمكّن هذه الأعراق من إنتاج الديانات الكبرى كلّها في العالم، ويميّزها من أعراق الشعوب البحريّة في المتوسط والبلطيق، التي تحبّ الغوص في الدقائق، والبحث عن وسائل الحياة، وليس غاياتها [(334)].

لدى أدائه تحيّة إلى أوكاكورا بعد مماته في عام 1913، قال طاغور: «عرفنا منه أولًا أنّ هناك شيئًا اسمه فكر آسيوي» [(335)]. على الرغم من أنّ الاقتباس الوارد أعلاه من **مُثُل الشرق** يتمتّع بنوعيّة مهيبة، إلا أنّه يصعب وصفه بالحقيقي؛ إذ يورد أوكاكورا أن «آسيا واحدة»، لكنه ينجح في إعطاء أسباب لتفضيل النظر إليها كاثنتين. وإضافةً إلى ذلك، إنّ الصورة التي يعرّفها كصلة «التدفّق الواسع من الحب للمطلق والعالمي»، لا تتوافق بسهولة مع تعريفه حضارة الصين بالكنفوشيوسية، وهي فلسفة اجتماعية مع تمثيلات ماورائيّة محدودة. وفي خاتمة المطاف، ما يثير الاهتمام ليس قدرة أوكاكورا أو عدمها على إقامة البرهان على كون «آسيا واحدة»، بل الجهد الذي يبذله من أجل ذلك؛ تلك الرغبة والحاجة إلى رؤية أنماط مشتركة والعثور على فضاء للتضامن.

كُتِبَ **مُثُل الشرق** بالإنكليزيّة، بين عامي 1901 و1902، خلال زيارة أوكاكورا الهند. وعلى الرغم من أنّ أوكاكورا سافر كثيرًا إلى البنغال، إلا أنّه أمضى معظم أوقاته ضيفًا في منزل عائلة طاغور في كالكوتا. لاحقًا، وصف سرندراناث طاغور، ابن أخ الشاعر، الجو الذي أحاط بلقاءات الناقد الفني الياباني مع حلقة أصدقاء طاغور، بأنه مملوء إثارة لا تصدّق. وخلال «أمسيات فائقة البهجة» [(336)]، صيغَ معنى الهيمنة «الغربية» ونتائجها، وكذلك الهُويّة الآسيويّة؛ وذلك لتكوين أيديولوجيا توكيديّة عن العلاقات بين «الغرب» والشرق. بالتأكيد، يمكن تلمّس أصوات صاخبة في كتاب أوكاكورا، خصوصًا القيمة التي يعطيها للهند والصين واليابان كمراكز للثقافة الآسيويّة. وتدلّ النوعيّة العجيبة والقفزات الترابطيّة التي تميّز **مُثُل الشرق**، على أنّ آسيا قيد الإنشاء؛ بمعنى أنّها كيان لم ينجِز تمامًا انتقاله إلى مرحلة يصبح فيها صورة ثابتة وسهلة.

إنّ التكلّف الأشد جلاءً الذي برز بقتامة بعد قرن وجعل عمل أوكاكورا عرضة لاستغلال سهل من الإمبرياليين اليابانيين، يتعلّق بالدور المتميّز الذي أناطه أوكاكورا باليابان. تضمّن الكتاب نفسه عنوانًا فرعيًّا هو «مع إشارة خاصة إلى الفن في اليابان»، ما يوحي بأنّ ذلك البلد سيُستعمل بهدف الإيضاح. المفارقة أنّ اليابان لم تقدَّم كونها مجرد مثل، بل نوعًا

أعلى، بمعنى أنها تجسيد قومي لما هو غير «غربي» كليًّا، بالتالي آسيوي بأصالة تامة. واستُخدِمت الطبيعة التي لا تقهر للعرق الياباني لإقامة البرهان على تلك المكانة.

إنّ الصخرة التي يستند إليها فخرُ عِرقنا ووحدته عضويًّا، صمدت بصلابة عبر العصور... ولم تهزم العبقرية القوميّة. لم يحلّ التقليد محلّ الإبداع الحرّ إطلاقًا. ولطالما توافرت دومًا طاقة فيّاضة للقبول بالتأثير المتلقّى، مهما كان ضخمًا، ومن ثم إعادة تطبيقه. إنّه مجد آسيا القاريّة أنّ لمسَتها لليابان صنعت دومًا حياة وإلهامًا جديدين: الشرف المقدّس لعِرق الـ «آما» - غوّاصو اللآلئ اليابانيون - بأن يعتبر نفسه لا يقهر، ليس بالمعنى السياسي وحده، بل أكثر وأشد عمقًا، بمعنى أنّ عِرق الـ «آما» هو الروح الحيّة للحريّة في الحياة والفكر والفن [(337)].

وفق أوكاكورا، إنّ التفوّق الياباني تضمنه حقيقة أن بلده يبقى غير خاضع للهيمنة؛ إذ يقتات من التأثير الخارجي، لكن من دون أن ينحني له. لا توجد دلالة إمبرياليّة في وطنيّة أوكاكورا، ولا رغبة في رؤية اليابان متدخّلًا لحماية جيرانه من أجل الاستقلال الآسيوي. في المقابل، يعرّي **مُثُل الشرق** أحد التناقضات المركزيّة في المثال الآسيوي؛ ذلك أنه من خلال مشهديّة المُستَعمَر تنبثق تراتبيّة للأصالة، مع استخدام البُعْد من الغرب وحدةً معياريّة لقياس السلطة الثقافيّة.

نغمة رتيبة ميّتة: القومي والغرب المتحضّر

واجه طاغور إشكاليّة التنافس على الأصالة بين الدعاوى القوميّة ووجد حلًا ولو جزئيًّا لها، عبر سلوك متشكك حيال عملية بناء الأمم؛ إذ كَتَبَ أنّه «في العالم الحديث، هناك صراع بين الروح الحيّة للشعب وطرائق تنظيم أمّة ما» [(338)]. وأضاف طاغور أنّ الغرب تهيمن عليه «عبادة الأمّة»، وهي عبادة تدمّر الشخصيّة الإنسانيّة وتدعم العلاقات الضيّقة والأنانيّة بين الشعوب. ووصف طاغور تلك العملية بأنّها «جعل الشعب حِرفَة واحترافًا» [(339)]. بالنسبة إلى طاغور، كان الغرب حضارة ميكانيكيّة وتطفّلية، تشبه نقيض الثقافة العضويّة في آسيا. ورسم الفارق عينه بطريقة أخرى: الغرب حضري أساسًا، وينشر نفسه في العالم عبر الانتقال إلى العيش الحضري. وعلى نقيضه، يجب تأسيس آسيا أصيلة، وليس أي أمّة معيّنة فيها، يكون أساسها الريف. «النغمة الميّتة هي علامة الأمّة... المدن الحديثة هي نفسها في كل مكان، من سان فرانسيسكو إلى لندن، ومن لندن إلى طوكيو»، كما كتب طاغور في **الوحدة الخلاقة** [(340)]. لا تظهر في

تلك المدن وجوه، بل أقنعة. وعاد طاغور إلى هذه الترسيمة عينها في مناسبات عدّة، مدينًا العلاقة الغربيّة، كما يظهر في النص أدناه المكتوب في عام 1924، بين المدينة والريف، التي رأى أنها تنتشر في آسيا: على عكس قلب حيّ، تسجن تلك المدنُ وتقتل الدم، وتخلق مراكز للسمّ مملوءة تراكم الموت... ويمكن رؤية الشكل الأقصى من التبديد المتهوّر للإنسانيّة الذي ينتجه الطموح، في القرية التي يُخمد نور الحياة فيها، وتُفرَغ من سعادة الوجود، وتُنسل الخيوط الطبيعيّة للتشارك الاجتماعي فيها يوميًّا [(341)].

قدّم طاغور آسيا بوصفها مجتمعَ تقاليد يستطيع، بل يجب عليه، تحديث نفسه استنادًا إلى معطياته الخاصة. وتضمّن ذلك أيضًا رؤية عن آسيا متّحدة بفضل وضعيتها كضحية للتحديث الغربي، وبكونها موقعًا لتضامن المضطَهَدين من النُسَخ غير الإنسانيّة للحداثة. وبذلك، تُفَعّل إذلالاتُ الهيمنة نوعًا من المقاومة. في الكتاب **القوميّة** [(342)]، يقول «نحن الذين من دون أي أمّة في العالم، الذين انحنت رؤوسهم إلى التراب؛ سنعرف أنّ ذلك التراب أقدس من الحجارة التي تبني تفاخر القوّة». يعطي طاغور التذلل قيمة روحيّة، لإرغام النفس على التواضع، وللانخفاض وصولًا إلى اللاشيء؛ وذلك ما يقرّب آسيا إلى المقدّس وينأى بها عن الغرب.

وضع ذلك الخط من التفكير طاغور في مسار تصادمي مع التحدّي الذي مثّله قوميّو الآسيويّة الجامعة. بالنسبة إلى جمع من أنصار الآسيويّة الجامعة، شكّل انتصار اليابان على روسيا في الحرب الروسيّة - اليابانيّة (1904 - 1905) مصدرًا لفخر هائل. وعلى الضدّ من ذلك، بدا طاغور مزدريًا بالطريقة التي «أثبتت فيها اليابان نفسها» دراماتيكيًّا بفضل قوّتها العسكريّة. وفي إحدى أشد الفقرات غضبًا في كتابه **القوميّة**، حاجج طاغور بأنّه: لم تشعر أمم الغرب بالاحترام لها [اليابان] إلى أن أثبتت أن ذئاب الدم الشيطانيّة لا تتناسل في أوجار أوروبا وحدها، بل يمكن تربيتها في اليابان، وإطعامها مآسي البشر. اعترفوا لليابان بالمساواة مع أنفسهم، بمجرد إدراكهم أن اليابان أيضًا تملك مفتاحًا كي تشرّع بوابات نيران الجحيم لتصب على أرض طيّبة، كلما أرادت ذلك [(343)].

لم يكن سوى المعاصر الأقرب لطاغور، أي الشاعر محمد إقبال، مَنْ قدّم الصورة الأكثر حضورًا في الذاكرة عن النزعة العسكريّة للغرب، كما تُرى من آسيا. في عام 1899، كتب طاغور [(344)] «إنّ آخر شمس في القرن، تغرب بين غيوم «الغرب» الحمراء المثقلة بالدم». وإذ فرضت الحرب الكبرى الأولى نفسها حقيقة بيّنة، أورد إقبال نصًّا مؤثّرًا عن الرعب العادي: «ليس ذلك بفجر وردي للعصر الجديد في سماء

«الغرب»، بل شلال من الدم» [345].

«الغرب»: ليس خلّاقًا ولا حرًّا

لم يكن طاغور معاديًا «للمتغربنين»؛ إذ تنبثّ في كُتُبه صور الإعجاب بالشعراء الرومانسيين الإنكليز، كما أولى نفع العلوم والتكنولوجيا انتباهًا أصيلًا في تخفيف الفقر والظلم. في الحقيقة، عرّضته مقاربته الإصلاحيّة والتصالحيّة، للاتهامات بأنه مُتغربِن. مع ذلك، ومهما اعترض طاغور بإظهار إيمانه بالـ «وحدة الخلاقة» بين الشرق و«الغرب»، اضطرب منطقه الجدلي دومًا بتأثر الصورة النمطيّة «للغرب» التي دأب بجهد على صنعها.

ما قصدتُه بالكلمات السابقة أنّ غرب طاغور كان مكانًا للذرائعيّة [346] والفراغ الروحي، ما جعله مكانًا غير ملائم لـ «الوحدة الخلاقة». كان «غرب» طاغور حضارة عازفة عن الاتّصال الحقيقي بالآخرين، وكذلك فإنها في صُلب تكوينها، مدمّرة تمامًا. وهناك مثل عن ذلك في ما كتبه طاغور مشيرًا إلى تجارة الأفيون البريطانيّة في الصين، وملاحظًا أنّ: الفكرة الجماعيّة المهيمنة في الدول «الغربية»، ليست خلاقة. إنّها على استعداد لاستعباد الناس أو قتلهم، وإغراق شعب عظيم بالمخدّرات القاتلة الروح مع إدخال مستقبله بأكمله في ظلمة ضباب التخدير، وإخصاء أعراق كاملة من الرجال لإيصالهم إلى الدرجة القصوى من اليأس. إنّها [البلدان «الغربية»] تفتقر إلى القوّة الروحيّة لصنع التوازن والانسجام، وتفتقر إلى إحساس بالشخصيّة العظيمة للإنسان [347].

إذًا، يُرجِع طاغور صعود التفكير الميكانيكي والذرائعي إلى ثقافة «الغرب» المدمّرة والعدوانيّة. ويورد أنّ «الغرب» عالق في فخ رؤية «صراع أبدي بين الخير والشر، لا مصالحة فيه أبدًا» [348].

وفق ما يقترحه هذا البورتريه عن «الغرب»، بدا طاغور الذي سافر كثيرًا ولفترات طويلة إلى أوروبا والولايات المتّحدة، ساخرًا بمرارة من المزاعم التي سمعها هناك عن القيمة التي يوليها «الغربيون» للحريّة الشخصيّة. وفي رسالة مفتوحة وجهها من نيويورك ونُشِرت في عام 1922، أورد أنّه «في رحلاتي الحاليّة إلى «الغرب» شعرت بأنّ فكرة الحرية هناك صارت ضعيفة وغير فاعلة» [349]. لم تكن الحريّة ما رآه طاغور في «الغرب»، بل «روح الإخضاع والإكراه»، يحفزها تصنيع العلاقات الاجتماعيّة و«القوّة الهائلة للمال» [350]. وبدا واضحًا أيضًا لطاغور أنّه كلما تقلّصت الحريّة، غَدَتْ شخصية الغربيّين وفردانيّتهم سطحيّتَين وعرضتَين للتلاعب السياسي: يملك الإنسان كشخص فردانيّة تكون حقلًا

تعبّر فيه روحه عن نفسها وتنمو باطّراد. تحيط بالمهني المختص قشرة صلدة لا تملك سوى القليل من التبدّل، وبصعوبة تنال أي شيء من المرونة. تلك المهنيّة هي المنطقة التي يحوّل فيها الرجال معرفتهم اختصاصًا، وينظّمون قواهم، ويضرب بعضهم بعضًا بالأكواع في خضم صراعهم للوصول إلى المقدّمة [351].

ربط طاغور الحريّة الحقيقيّة بإمكانات الابتكار فرديًّا واجتماعيًّا، وهي عمليّة سبق أن تعرّف إليها في العلاقة الآسيويّة بالروحاني. وعلى الرغم من نقده مناحيَ عدّة من قمع الحريّة الفرديّة وتطوّرها في الشرق، إلا أنّه اعتبر البوذيّة وملحمة الـ «مهابْهاراتا» الهندوسيّة، مثالَين عن إمكانات التعبير الحرّ: تعطينا تلك الملحمة الكبرى عن روح شعبنا - الـ «مهابْهاراتا» - رؤية رائعة عن حياة متدفّقة مملوءة بحثًا وتجربة. في زمن بوذا، تحفّزت الإنسانيّة في بلدنا إلى أقصى أعماقها. وعبّرت حريّة العقل التي أنتجتها البوذيّة عن نفسها في ثروة من الابتكار، ونشرت بذلك الثراء في كل مكان في قارة آسيا [352].

يلاحظ قرّاء معاصرون كُثُر لكتاب **الوحدة الخلاقة** أنّ اهتمام طاغور بحريّة التعبير، يتلاشى عندما يتحدّث عن العلاقة بين الجنسين. وعلى الرغم من إقراره بأن العلاقة بين الجنسين صارت مساحة مهمّة تبرهن فيها الحضارة «الغربية» على اهتمامها بتحرير الإنسان، إلا أن جواب طاغور عن ذلك هو التراجع مع تبني سلسلة من التفسيرات عن السبب الذي يجعل «المرأة مستعدّة للمعاناة» [353]. إنّه لأمر خلاب ومحبط في آن، ملاحظة الكيفية التي يعمد بها طاغور إلى توسيع فكرته عن الحريّة كي تضحي متوافقة مع إخضاع المرأة؛ إذ يسخر من «العدد المتزايد من النساء في الغرب اللواتي على استعداد للتأكيد على عدم أهمية الفارق مع الرجال»، محتجًّا بأن تلك الظاهرة نتاج جانبي لانجذاب الرجال بعيدًا من راحة المنزل بأثر من الشركات التجاريّة والمغامرات في أثناء تمضية أوقات الفراغ. وعلى النقيض من ذلك،

في آسيا تلقّت النساء تدريبًا مقبولًا طبيعيًا، يمنح حيواتهن ومنازلهن روح الانسجام. يتعلّق الأمر بإنجازهن حدسيًّا خدمات بطريقة ربّما يرتقين بها، من خلال الجمال، إلى مرتبة النعمة [354].

بالتالي، عندما يتعلّق الأمر بالنساء، لا تُؤسَّس الحرية على الابتكار أو الفردانيّة، بل في التضحية خدمة للآخرين: «إنّ المرأة الشرقيّة التي تعي بعمق في قلبها، مدى التضحية الكامنة في مهمّتها، هي تعليم مستمر للرجل» [355]. في لمحات كتلك، يُظهِر نقد طاغور غيابَ الحريّة في الغرب،

شيخوخة وفناءً مُفاجئَين. تتمثّل ردّة الفعل الصادقة على ذلك الملمح من طاغور، ليس بإنكاره ولا تبريره، بل بالإقرار بأنّ طاغور كان مفكّرًا تقليديًّا ومشتقًّا، بقدر كونه مفكّرًا لديه مشروع أصيل تمامًا. وأنا أكثر اهتمامًا بذلك الأخير، على الرغم من أن التساؤل عن حدوده، كما سنرى، أثار دومًا حماسة نقّاده.

سعى طاغور إلى فك الارتباط ليس بين الحرية والغربَنَة وحدهما، بل بين الحداثة والغربَنَة أيضًا، وحاجج بأنّ «الحداثة ليست في أثواب الأوروبيين، أو في المؤسّسات الكريهة التي تبتلع أبناءهم عندما يتلقون دروسهم»... «ليست تلك حداثة، بل مجرد أشياء أوروبيّة» [(356)]. وأضاف أنّ «الحداثة الحقّة»

هي حريّة العقل، لا عبوديّة الذوق. إنّها استقلاليّة الفكر والفعل، وليست وصاية مديري المدرسة الأوروبيّة. إنها العلوم، لكن ليس تطبيقها السيّئ في الحياة.

وفق ما تقترحه تلك المشاعر، لم يعطِ طاغور الفقرَ رومانسيّةً ولا فعل ذلك بالنسبة إلى الركود الثقافي. ومع ذلك، حاول الخيال الرؤيوي الجغرافي عند طاغور أن يتحدّث مرارًا وتكرارًا إلى شرائح واسعة ومتنوّعة من الناس. إنّ محاولاته صُنع قارّة وتعريف جوهر لها، تستند إلى خلفية من الأفكار عن مجتمعات بعيدة كانت معرفة طاغور بها أقل من معرفته ببريطانيا في العصر الفيكتوري. في الحقيقة، على الرغم من وعي طاغور الذاتي أن لا حول له إزاء مغانم «الغرب» الاقتصاديّة والعسكريّة، إلا أنّ مشروعه تضمّن تفكيرًا عالميًّا وطموحًا موازيًا للاستعمار نفسه.

من يريد أن يكون آسيويًّا؟ إخفاق مهمة طاغور في الشرق

حظي طاغور باستقبال دافئ وكريم، في أثناء رحلاته إلى أوروبا والولايات المتحدة، وعومِل بوصفه نموذجًا أعلى للتصوّف الشرقي، ورمزًا عميقًا، وصاحب عبقرية يجب أن تقدّر وتحترم. وبيّن و. ب. ييتس، أحد أبطاله الأدبيين الكثيرين، أن السخرية المتشائمة «للغرب» كانت في حاجة إلى روح عميقة وطبيعيّة كطاغور: نصارع ونجمع المال ونملأ رؤوسنا بالسياسة... فيما كان السيّد طاغور كالحضارة الهنديّة نفسها، مكتفيًا باكتشاف الروح، وأسلم نفسه للتلقائيّة [(357)].

وجد طاغور نفسه وقد أضحى ناشرًا صغيرًا لإحساس ما. إذ ضمّت قائمة الناشر للطبعة الأولى من **الوحدة الخلاقة** التي ظهرت في لندن في عام 1922، ما لا يقل عن 23 عملًا آخر لطاغور، نشرتها دار «ماكميلان». ونال طاغور «جائزة نوبل» للأدب في عام 1923، ومُنِح رتبة فارس في عام 1915 (التي رفضها لاحقًا بعد «مذبحة آمريتسار» في عام 1919) [(358)]. أطرى الغرب على طاغور، وبدا أنّه محلّ رغبة وحاجة.

لكن، إذا أحب «الغرب» طاغور، فإن الشرق لم يقتنع به. وبقسوة، انكشفت صعوبة القبول برؤية عن روحانيّة آسيا في آسيا نفسها، في أثناء رحلات طاغور لإلقاء محاضرات في اليابان والصين. أجرى طاغور ثلاث رحلات إلى اليابان (1916 و1924 و1929؛ كان أبرزها بين 29 أيار/ مايو و3 أيلول/ سبتمبر 1916، وأخرى إلى الصين بين 12 نيسان/ أبريل و30 أيار/ مايو 1924). لم يقتصر سعيُ طاغور على نقل رسالة عن روحانيّة آسيا والتضامن الثقافي، بل سعى إلى الدخول في علاقة ثقة متبادلة مع آسيويّين آخرين. وبطرائق كثيرة، أسيء النظر إلى تلك الرحلات. تشكّل الروايات عن مسار طاغور في أثناء تلك الرحلات، قراءات مؤلمة. وكذلك تُظهِر بوضوح أنّ معنى «الغرب» وآسيا ظل موضع صراع، ومزّقته مزاعم ومزاعم مضادة في شأن الاتجاه السياسي والأصالة الثقافيّة.

في الصين، خصوصًا في اليابان، لم يلقَ طاغور أتباعًا متحمّسين له، ولا جمهورًا متلقيًا واسعًا. في الحقيقة، تعاطف كثير ممن جاءوا إلى محاضراته عن معنى آسيا وروحها، مع رغبتهم في التسامي على الطابع التصادمي للنقاش السياسي، الذي ظهر في البلدين. ومع ذلك، بقيت حقيقة أنّ عدم التوافق بين رؤية طاغور عن «الغرب» والشرق، ونوع التوقّعات والآمال التي أشعلها صعود القوميّة والنزعة العسكريّة في اليابان والصين، أوصل جلّ التعاطف مع طاغور إلى حافة الحزن والوصاية. وعلّق الناشر الياباني كورويوا شوروكو على ذلك قائلًا: إنّ فكر طاغور نوع من الاستقالة... يجب أن نحصل على ترفيه من وقت إلى آخر، ويشبه فكر طاغور شرابًا منعشًا. أعتقد أنّ هذا سبب قبوله من الأوروبيّين المنشغلين تمامًا [(359)].

هدفت رحلة طاغور الأولى إلى اليابان في عام 1916، إلى إلقاء محاضرات تنقل فكرة الوحدة الآسيويّة وتمجيد اليابان بوصفها مثالًا متقدّمًا عمّا تستطيع الثقافة الآسيويّة تحقيقه. على الرغم من ذلك، حتى قبل سفره، انتابت طاغور شكوك في ذلك البلد. وكتب من يوكوهاما إلى صديقه المقرّب ومراسله الدائم الرسام الإنكليزي وليام روزنشتاين، رسالة قال فيها «توقّعت تمامًا أن أعثر هنا على ضباب من النغمة الرتيبة

الواحدة، للحداثة» [(360)](#). وعقب رحلته إلى اليابان، أطلق طاغور العنان لمجموعة أخرى من المخاوف في شأن «الغربنة». كتب طاغور: «لا يتمثّل ما هو خطر بصدد اليابان، في تقليد الملامح الخارجيّة للغرب، بل في قبول القوّة المحرّكة للقوميّة «الغربية»، باعتبارها خاصيّة له» [(361)](#). في الواقع يبدو طاغور، في رسالته إلى روزنشتاين، كأنه شرع في التفكير بأنّ اليابان، بعيدًا من كونها ذروة الآسيوية، أقل آسيويّة بكثير من الهند والصين. وبعبارة أكثر تحديدًا، زعم طاغور أن الثقافة اليابانيّة تفتقد إلى العمق، وضحالتها تجعلها هشّة أمام تكرار أشكال غربيّة، من دون تفكير معمّق. وأورد أن «عبقريّة» اليابانيّين

اتّجهت نحو المُحدّد - بمعنى أنهم يمرحون في إيقاع التناسب في الخطوط والحركات. لكنهم يفتقدون إلى الموسيقى، والتيارات الأعمق في الشعر التي تتعامل مع ما يفوق الوصف. لقد اكتسبوا حسًّا مثاليًا بالشكل على حساب شيء من حس الروح. إنّ طبيعتهم تُعنى بالجمال وحده، من دون الروحانيّة [(362)](#).

ربما يقود ذلك إلى سؤال عن سبب استمرار طاغور في «بعثته لآسيا» وكيفيّة ذلك، في ضوء كل ذلك النفي. تستلزم الإجابة، ولو جزئيًّا، أن نعود إلى حقيقة أن تطوير مثال آسيوي بدا مهمّة حيويّة لطاغور في مواجهة هجوم الغربَنَة الكاسح: لم يكن الأمر شطحة خيال لهاوٍ، بل ضرورة للصراع ضد التحدّيات. وإضافة إلى ذلك، لم يقتصر التحدّي على الغربَنَة، بل شمل تفسيرات أخرى متنافسة، لآسيا والوحدة الآسيويّة.

في اليابان، سادت خيبة بين القوميّين من زائرهم العظيم قد أخفق في صوغ علاقة واضحة أيًّا تكن، بين رؤيته عن آسيا، والطموحات اليابانيّة ذات الطابع الآسيوي الجامع. اتّخذت ردات الفعل على طاغور هيئتها عبر ما كان معروفًا عن الهند. أمدّت تلك المعرفة القوميّين بطريقة ملائمة للانصراف عن طاغور، بمجرد اتّضاح أنّه لم يكن حليفًا موثوقًا. بالتالي، فسّر نفور طاغور من القوميّة بأنه ضرب من البدائيّة: صوت لـ «أمّة مهزومة»، وفق صوغ أحد أتباع طاغور الإنكليز، س. ف. آندروز (C. F. Andrews) [(363)](#). صيغت النظرة السائدة عن طاغور في الصحافة اليابانيّة وأوساط المثقفين اليابانيّين، خلال زيارته وبعدها، ضمن القناعة بأن الهند كانت بلدًا مهزومًا. وصُوّر نقد طاغور «للغرب» تعبيرًا عن ثقافة سلبية مهزومة، تعرّضت للإذلال والهيمنة. ورُفِضَ تعريف طاغور الروحاني لآسيا، مع ما يرافقه من تشديد على ماديّة «الغرب»، لأنه يمثّل «فلسفة الخاسر».

صدر عن الفيلسوف والصحافي تاناكا أودو (Tanaka Odo) بعض أشد الهجمات عنفًا على مهمة طاغور. في عدد أيلول/ سبتمبر 1916، من مجلة **سانترال**

ريفيو (*Central Review*)، وكانت مجلة يابانيّة رائدة، كتب تاناكا: «أشعر بالأسف لقول هذا لداعية بروباغاندا التسامي؛ لكن أسوأ ما في الهند هو وجود محض لذلك التسامي» [364]. في الشهر التالي، ظهرت مقالة لتاناكا أشد قسوة، وحملت عنوان، «جاء طاغور، ثم انصرف»، وظهرت في مجلة **نيو أوبنيون** (*New Opinion*). ووُصف طاغور بأنّه ممثّل «بلد مدمّر» أخفق في فهم اليابان و«الغرب» معًا.

عندما ناقش [طاغور] ماضي بلدنا، بالغ في تقدير تأثير البوذيّة؛ وعندما ناقش حاضر بلدنا، عبّر عن بغضه للتأثير الأوروبي من دون إعطاء مبرّرات كافية... من وجهة نظر الحضارة الحديثة أو الحياة الحديثة، أقدم رأيًا مستندًا إلى الحاجات العميقة أكثر مما فعل طاغور... نحن نعيش في قلب الحضارة الحديثة التي لا يمكن تجاهلها ولا تجنّبها، ونعيش حريّة أكبر وأمدية أوسع مما يفعل الشعب الهندي. كانت زيارة طاغور إخفاقًا لأنه لم يفهم تلك الأشياء، وكذلك لم يساعده من استقبله من اليابانيّين في رؤية الطبيعة الحقيقيّة لحضارة اليابان الحديثة... لقد تفارقنا عن بعضنا من دون تواصل روحي بالمعنى الحقيقي للكلمة. خاب ظننا بالسيد طاغور، لكني أظنّ أنه كان أشد إحباطًا بسبب اليابانيين [365].

على الرغم من النقد الذي تلقّاه في اليابان، بقي طاغور مقتنعًا بإمكانية وضرورة تشكيل معنى غير إمبريالي وغير قومي للتضامن الآسيوي. في الحقيقة، في اليابان وحدها، وصل طاغور إلى فكرة تأسيس «جامعة العالم»، وهي مركز دولي للبحوث والتبادل الثقافي يمكنه أن يتطوّر انطلاقًا من «مدرسة سانتينيكتان» [366] في البنغال، ومن اليابان بدأ تلك الفكرة، مع ملاحظة أنّ هذه الطموحات قادت إلى تأسيس «جامعة فيسفا - بهاراتي» في عام 1921. وفي شرح أهداف تلك المؤسّسة، كتب طاغور: للتقريب بين بعضنا بعضًا عبر الدراسة الصبورة والبحوث، للثقافات المختلفة في الشرق على أساس الوحدة التي ترتكز الثقافات إليها. ولمقاربة «الغرب» من وجهة نظر تلك الوحدة في الحياة والفكر في آسيا [367].

بالتالي، ظل طاغور داعية متحمّسًا من الشرق ومن أجل الشرق، عندما قصد الصين في عام 1924. ومع ذلك، كانت رحلته أشد إيذاءً له من رحلته إلى اليابان. وإلى حدٍّ كبير، نتج ذلك من تعريف طاغور بسرعة من الحركة الشيوعيّة الصاعدة حديثًا، بوصفه تجسيدًا للرجعيّة. وبتأثير من البلاشفة الأوائل ومع اعتبارهم الاتّحاد السوفياتي بلدًا غربيًّا، رأى النقّاد الشيوعيّون في الصين أن «الغرب» هو المركز الطبيعي للراديكاليّة والتقدّم [368]. جرت عملية إعادة التقويم تلك للغرب، بالتوازي والارتباط بأفكار مألوفةٍ

عن «الغرب» بوصفه موطنًا للإمبرياليّة والعدوانيّة. وشرح هاي الأمر قائلًا: بالنسبة إلى المثقفين الصينيّين الشباب في عام 1924، ما عاد «الغرب» واحدًا، بل صار اثنين. هناك «الغرب» القديم الذي تكوّنه بريطانيا، فرنسا، والولايات المتحدة. وهناك عالم جديد تكوّنه روسيا البلشفيّة، وفيه ثورة تقول إنّها ستقدم الحل لما بدا أنّه مشكلات اجتماعيّة، سياسيّة، وعسكريّة تتشابه مع ما تعانيه الصين. دعا طاغور شبيبة الصين إلى صون روحانيّة الشرق من ماديّة «الغرب». وردّوا عمليًّا بأن الروحانيّة ضعفت في الهند إلى حدّ أنّها هُزِمَت على يد «الغرب» القديم، وأنّهم كي ينقذوا الصين من مصير مُشابِه، فإنّهم يستوردون المذاهب الماديّة من «الغرب» الجديد: الاتّحاد السوفياتي (369).

كان شين تسي - مين (Shen Tse-min)، وهو قائد شيوعي في شنغهاي، بمثل وضوح طاغور، في حديثه عن وجود فجوة ثقافيّة بين الشرق و«الغرب». ومع ذلك، بيّن كُثُر أنّ ولاءاته تميل إلى الغرب وتناوئ «الهندوسية» التي شعر بأنّها تجسّد السلبيّة الشرقيّة. وكتب شين أنّ «ترسيمات «الغرب» عن التطوّر تُؤسَّس على الطاقة»، وأضاف: لو أصغينا إلى مذهب طاغور لجرى احتلالنا كليًّا. نحن في حاجة إلى عكس ما يذهب إليه ذلك المذهب تمامًا. قاوم! حارب حتى بالدم... لا نريد شيئًا من «الحضارة الشرقيّة» للسيد طاغور (370).

كذلك اتّخذ الروائي شين ين - بينغ (Shen Yen-ping)، وهو رجل من اليسار، مقاربة أشد استصغارًا. وفي ردّه على رؤية طاغور عن روحانيّة آسيا، قال: إنّ ما يثير اهتمامي، أنا الشرقي المولود والمترعرع في الصين - أنني (هل يجب أن أعترف؟)، لا أعرف ما هي الحضارة الشرقيّة. عبثًا بحثتُ في الكتب الصينيّة والأجنبيّة، لأعرف كنهها. قرأت أعمال السيّد طاغور، خصوصًا محاضراته في ألمانيا، وقلت لنفسي إنّ رجلًا يأتي إلى الصين كي يبشر علانيّة بالحضارة الشرقيّة، سيكون بإمكانه أن يشرح لنا أفضل من أي شخص آخر طبيعة تلك الحضارة. لذلك، تابعت بدقة تقارير عن محاضراته في شنغهاي، بيجين، وغيرها... وما زلت جاهلًا بماهية الحضارة الشرقيّة... والآن، لم أجد في الوثائق كلّها سوى سطور شعر مهلهل. لذلك، أنا محبط وحزين إلى أقصى قدر ممكن. وإذا أردت قول المزيد، سأكون مستعدًا للقول إنّ هذا الرجل محتال (371).

هوجِم طاغور من المحافظين. في تلك المجموعة، شكّلت الطبيعة **المشتقّة** لأفكار طاغور، بؤرة للنقد؛ إذ أشار الفيلسوف وو شيه - هيو (Wu Chih-hui) إلى أنّ رسالة ذلك البنغالي كانت مجرد ترجيع لصدى التفسيرات الصينيّة المعروفة عن الحضارة «الغربية»، التي طوّرها السياسي القومي

ليانغ تشاي - تشاو (Liang Ch’i-ch’ao) قبل بضعة أعوام. ووفق ما بيّن هاي، كانت تلك المقارنة مغلوطة. ففيما اهتّم ليانغ بنشر تقدير واسع لثراء الحضارة الصينيّة في الصين، لم تكن آراؤه «آسيويةً» ولم تُؤسَّس على مشروع روحاني. يوحي ذلك بحقيقة أن رفض طاغور بناءً لتلك المعطيات، لا يقيم برهانًا على كون أفكاره مشتقّة من ليانغ، بل يشي برغبة في عدم التعاطي معها بجدّية، وميل إلى إساءة تعريف مذهب طاغور عبر وسمه بأنه شيء مألوف وباهت. وعلى التحديد، يظهر الرفض كيف جرت الإضاءة على بعض التشابهات مع سرديات قائمة ومألوفة عن الشرق و«الغرب»، بهدف تنحية طاغور ومهاجمته.

إضافةً إلى ذلك، إنّ الإساءة التي أُتْخِم بها طاغور من وو ومعاصريه من اليسار واليمين الصيني، مع تركيزها على الظرف المتخلّف والبدائي والشبيه بالعبوديّة في الهند، تؤشّر على أنّ الأمر كان، ولو جزئيًّا، عِرقيًّا وخطابًا عنصريًّا قوامه الاحتقار. من المذهل أنّه على الرغم من إشارة وو إلى التشابه بين طاغور وليانغ، فإنّه أبدى إعجابًا واضحًا بمواطنه القومي (رجل الكلمات الكبير عندنا، ليانغ تشاي - تشاو)؛ فيما كان سلوكه حيال الأول [طاغور] الاحتقار الكريه. «السيد طاغور»، تمتم وو، لم يكن سوى «أحفوريّة عفنة تنتمي إلى الماضي القومي في الهند»، و«هو يتراجع إلى العيون الدامعة والأنوف المحتقنة لشعب العبوديّة في بلد مهزوم». وقدّم [وو] إلى طاغور النصيحة التالية: أرجوك، أغلق فمك المحترم بإحكام. هذا التفسير لحضارتي الشرق و«الغرب» سطحي وسخيف ويشبه هذْر إنسان أعمى [(372)].

من معسكر أشدّ انعزالًا، جاء الكاتب الفائق المحافظة كو هونغ - مينغ الذي تباهى بالبقاء على ولائه للمثل الأرستقراطية بأن احتفظ بضفيرة شعر مسدلة على ظهره (هي علامة الولاء للملكيّة)، ووجد أنّ مجرد التفكير بتعريف الصين أنها حضارة شرقيّة أمر غير مقبول وتعوزه الدقّة. وشكا من كون الصين «ليست حضارة شرقيّة كحضارتي الهند وفارس». وأدان كو ما قدّمه طاغور كعنصر يوحّد الصين والهند، أي البوذيّة أساسًا، باعتباره غزوًا سرطانيًّا غريبًا. واعتبر كو أن البوذيّة شقّت طريقها وتسلّلت إلى الصين من الهند، وهدمت الروح الحقيقيّة لشعب الـ «هان». وقلب تحليل كو الطاولة على طاغور و«الغرب» معًا؛ إذ جعل الهند موطن اللاعقلانيّة، واستطرد ليضعها في الصف عينه مع «الغرب»، ملاحظًا أنّه: عندما يحرّر الغرب نفسه من عقلية القرون الوسطى، سوف يحظى بحضارة الصين نفسها... حضارة العقلانيّة والعلوم... إذا أردنا التقدّم حقًا، بدلًا من مجرد التجديد، يجب علينا التخلّص من هذه الحضارة الشرقيّة

.[373]

عقب جولاته الآسيوية، استنتج طاغور أن شرق آسيا لم يكن روحانيًّا، أقلّه ليس بالطريقة التي تخيّلها في البداية. وفي عام 1927، في أثناء مكوثه في شنغهاي، أقرّ بأنّ: فلسفة الصين... لا تحرّك العواطف الروحانيّة، لكنها عمليّة على نحو عقلاني، وتهتم بحساسيّة لتأثير سلوك الإنسان في محيطه الاجتماعي [374].

كان سلوك طاغور حيال الروحانيّة مرنًا تمامًا ومعارضًا للدوغمائيّة، لذلك ليس مدهشًا أن تقديره للسلوك الصيني في العيش، لم يخمد رؤيته حيال روحانيّة آسيا. في المقابل، يقف ذلك التقدير على طرفي نقيض مع تبجيله الطابع الروحي في الشرق الأقصى، قبل ذهابه إلى هناك.

لا شك في أنّ محاولة طاغور نقل رسالة عن روحانيّة آسيا إلى اليابان والصين، في وقت عملت فيه الأوضاع السياسيّة في البلدين على جعل الأرض قاعًا صفصفًا بالنسبة إلى توكيدات السلام والحب، اتّسمت بالشجاعة، لكنها كانت أيضًا ساذجة وربما متعجرفة. في تعليقه على استقبال سلبي لطاغور، لاحظ أحد المراقبين البريطانيّين في شنغهاي أنّ طاغور ببساطة، «كان عالميًّا إلى حدّ زائد حقًّا، بما لا يتلاءم مع المرحلة الحاضرة من القوميّة الحادة في هذا البلد» [375]. والمفارقة المثيرة للسخرية أنّ تلك العالميّة بالذات، شجعت كثيرين ممن أصغوا إلى طاغور، على (سوء) تعريف توصيفاته للشرق و«الغرب» باعتبارها «ذات نمط قديم»، ورجعية النظرة؛ إذ صاغت أيديولوجيات القوميّة والاشتراكيّة والشيوعيّة حينها، باراميترات النقاش السياسي، ومعها كان سهلًا تجاهل الأصالة في رؤية طاغور عن التضامن الآسيوي.

على الرغم من أنّ سوء الفهم ذلك يبدو، برؤية استرجاعيّة، غير مفاجئ، استطاع طاغور أن يفسره كمظهر آخر لمرض أعمّ هو الاستلاب «الغربي»؛ إذ رأى غربَنَة للطريقة التي يفهم بها الناس الأجانب، كعملية تُنتِج الغرائبيّة، التشييء، وكراهية الأجانب. وإضافةً إلى ذلك، كانت تلك الطريقة منتشرة عالميًّا عبر الثقافات، بل صارت الحسّ البدهيّ في التواصل عبر الثقافات. بالتالي، ووفق ما يظهر في النص أدناه، خشي طاغور من تحوّل الاستعمارية «الغربية» نموذجًا فكريًّا في كل اتّصال بين البشر.

جعل العصرُ الحديث جغرافيا الأرض على مقربة منّا، لكنه صعّب علينا أن نتواصل مباشرة مع الإنسان؛ إذ نذهب إلى أراضٍ غريبة، ونلاحظ؛ لكننا لا نعيش هناك. وبالكاد نلتقي بشرًا، وإنّما مجرد نماذج من المعرفة. نحن

نتعجّل الأنماط العامة، لكننا نتجاهل الأفراد [376].

بالنسبة إلى طاغور، يشجّع تكوين علاقات مستلبة وذرائعيّة بين الناس، على كوزموبوليتيّة خاوية؛ إذ يقدر الناس على السفر بكثافة، ومقابلة ثقافات مختلفة، لكنهم لا يحسون بالهشاشة في ذلك، ولا يشعرون بالرغبة في تواصل أصيل. «إنّ معرفتنا بالشعوب الأجنبيّة صارت مفتقدة الحساسية، على نحو مطّرد»، كتب طاغور [377]، فباتت شبيهة بطريقة تعرّف «الشعب «الغربي»» على الشعوب الأخرى، من دون أن يقرّ بأي التزام بانتساب مشترك معها». بالتالي، ربما خفّفت خيبة طاغور من رحلاته إلى اليابان والصين، إحساسه بأنّ اللقاء مع الناس - ليس الأنماط ولا المواقف، بل الناس - وتكوين علاقات معهم، أمر غدا صعبًا باطّراد. وإضافةً إلى ذلك، لم يكن طاغور بصدد محاولة تأسيس حركة في أيٍّ من البلدين، ولكن بحث عن أمر شخصي. في الحقيقة، إذا صدّقنا رسائله إلى وليام روزنشتاين، يجب علينا الاستعداد القبول أنّ ما أراد تأسيسه حقًّا هو نوع من الانتساب الروحي، إنشاء صداقات والاستمتاع بها. وفي هذا الصدد، ووسط تلك الضغينة كلها، لم تكن زيارته للصين فاشلة كليًّا. فهنا وهناك، وبوصفه ضيفًا في بيت آخر أو مسافرًا، وجد طاغور قبولًا ومحبة أصيلَين، ما ترك في نفسه أثرًا لا يمحى. وقبل شهور قليلة من وفاته (7 آب/ أغسطس 1941)، وكان ضعفه يمنعه من الكتابة، أملى طاغور الكلمات التالية، في عيد ميلاده الثمانين: ذات مرّة، زرت أرض الصين.

أولئك الذين لم ألتق بهم من قبل
وضعوا علامة الصداقة على جبيني،
وقالوا إنني منهم.
ومن دون أن أدري، انحلّ عني زي الغريب.
ظهر الإنسان الذي بداخلي، وهو أبدي،
كاشفًا علاقة بهيجة، غير مرئيّة.
اسمًا صينيًّا اتّخذت، وملابس صينيّة ارتديت.
أعرف ذلك في عقلي؛
أينما عثرت على صديقي، أولد مجددًا [378].

روحانيّة آسيويّة: التسامي على «الغرب»

قيل مرارًا ولأعوام طويلة إنّ آسيا وما يتصل بها من مُثُل، ابتكارات «غربيّة». وقدّم نقّاد طاغور الصينيون والهنود ذلك التناقض في عشرينيات

القرن العشرين، مع شيء من التبرير، بوصفه رؤية استفزازيّة. وبصورة مطردة، صارت تلك المقولة عبارة متكرّرة بإمكانها شرح أشياء كثيرة وبوضوح كبير، ما جعلها تبدو كأنها لا تقاوَم. هنالك كثير ممن يدعم ذلك الزعم، إلى حدّ أن هاي تبنّاه قائلًا: «بطريقة مثقلة بالتناقض، إنّ فكرة امتلاك آسيا حضارة روحانيّة متفرّدة فكرة غربيّة أساسًا» [(379)]. على الرغم من ذلك، فإنّ التفاصيل التاريخيّة التي تدعم ذلك الموقف، تؤول بسهولة إلى حفنة من النقاط الموحية التي تعمل على تأكيد شيء بدا أنّ كثيرين أرادوا تصديقه: «الغرب» خلق العالم الحديث، «الغرب» كامل الحول والقوة. في نقاشه لأوكاكورا، يثير ليو تشينغ (Leo Ching) مجموعة نقاط مع ذلك النوع من التوكيد واليقين اللذَين غَدَوا مميّزين: مبدأ الهُويّة [الآسيويّة] يقع خارج ذاتها، في علاقة مع آخر ما. إذا كان للمرء أن ينسب إلى آسيا أي إحساس غائم بالوحدة، فسيكون ذلك الذي يستثنيه «الغرب» ويشيّئه بهدف خدمة تقدّمه التاريخي. تكون آسيا واحدة، وتستطيع ذلك، شرط أن تكون تحت العين الإمبرياليّة للغرب [(380)].

ثمة إرث نظري وازن بالتأكيد، يساند توصيف تشينغ؛ إذ يوظّف التفكيك، والتحليل النفسي، والوجوديّة، والنظريّات عن ثنائيّة ضدّية للهُويّة الإنسانيّة وهي ممتدة من هيغل إلى الفيلسوف الأميركي جورج هربرت ميد (George Herbert Mead)، كي تفعّل ما يمثّل أساسًا، نقاشًا سياسيًّا. بتلك الطريقة، تُعطى للتجريدات الفلسفيّة نبرة تاريخيّة، ويضحي غير «الغرب» النموذجَ الأعلى لـ «آخر»، حيث بيّن لنا جان بول سارتر وفرانتز فانون مدى القوة التي يمكن أن تحوزها القدرة البلاغيّة لذلك المزيج من السياسة والفلسفة. لكن، إلى أي مدى يصح ذلك كله؟ ثمة خلاف واسع عن الجدارة السياسيّة لتقديم غير «الغرب» أرضًا شبحيّة، وموئلًا للمظلومين. كذلك أريد أن أناقش نقطة أكثر تحديدًا وتجريبيّة: لا دليلَ مقنع على أنّ آسيا أو الروحانيّة الآسيويّة، هما فكرتان جاءتا أساسًا أو بشكل كبير، من «الغرب».

أوّلًا، تجدر ملاحظة أنّ هاي لا يقدّم دليلًا تجريبيًّا على أنّ مفهوم روحانية آسيا، وفق زعمه، «فكرة غربيّة أساسًا». في الحقيقة، يبيّن هاي في تفنيده المتبصّر للمؤثّرات المختلفة على المتمردين ضد أطروحة طاغور، وجود مصادر مختلفة، من الشرق و«الغرب»، لتلك الموجة. وكذلك يعطي هاي انتباهًا ملائمًا للمنحى الابتكاري والأصيل في مداخلات طاغور. في الواقع، يستطيع المرء استخلاص مناظرة من بحث هاي التاريخي، مفادها أنّ الهُويّة «الغربية» (خصوصًا مفهوم أنّ «الغرب» علماني ومن دون روح)، هي إلى حدّ كبير، فكرة آسيويّة. ومع ذلك، لن أعيّن بدقة الأفكار الجوهريّة ثقافيًّا في هذا القسم، بل أتفّحص بعمق الدلائل المتعلّقة بنمط

المؤثّرات على طاغور. لا يقودني ذلك التفحّص إلى تخيّل أنّ أثر «الغرب» يمكن وصفه، بأي طريقة كانت، بأنّه ثانوي. ومع ذلك، يضع الفحص تأثير «الغرب» ضمن تحليل أوسع عن طريقة تطوّر فكرة الروحانيّة الآسيويّة، عبر مسار خلاق من المقاومة والتبني الثقافي.

اختراع آسيا: صلات قربى بين الشرق و«الغرب»

من المشقّة بمكان، أن نقدّم وصفًا مسرحيًا لتكوين فكرة آسيا بوصفها دراما غربيّة. وإضافةً إلى ذلك، سيتيح ذلك لأصحاب النزعة «الغربية» أن يسجّلوا اهتمامًا سياسيًّا بـ «الآخرين»، مع تجنيبهم بذل جهدٍ لمطالعة مروحة واسعة من المصادر التي يصعب الوصول إليها (مثلًا: دراسة ما قاله الآسيويّون وما فعلوه حقًّا). بقدر أقل من السخرية المرّة، من الواضح أنّنا لا نستطيع فهم مقولة روحانيّة آسيا من دون الرجوع إلى طريقة «استخدام الشرق» من جانب مفكّرين أوروبيّين، أو «صنع الشرق» كمساحة للسيطرة والخيالات. يبدأ هذا الضرب من النقاش بدراسة أصل الكلمة، لافتًا الانتباه إلى أنّ كلمة «آسيا» دخلت اللغات الآسيويّة باعتبارها محاكاة بالنطق لمصطلح «غربي». بالنسبة إلى بالات [(381)]، تكفي تلك العملية لدمغ آسيا بأنها خرافة أجنبيّة، وشيء «جرى اختراعه»؛ بالتضاد مع قارة «أُر (ur-continent)» القديمة، التي خرجت منها قارة أوروبا.

بخلاف ما كانت عليه المسيحيّة اللاتينيّة التي صنعت إطارًا للعمل قوامه شبكة من الكنائس والتحالفات الملكيّة في أوروبا الغربيّة، لم تظهر بنية لتقدّم الحس البدهي المشترك للهُويّة، في «قارّات» أخرى. لا توجد كلمة محليّة تشير إلى آسيا في لغات الشعوب التي تعيش بين مضائق البوسفور وسواحل المحيط الهادئ في الصين. هناك لفظتان محليّتان في اليابان والصين تحاكيان نطقًا ذلك المصطلح الأوروبي [آسيا].

في الواقع، وفق ما سنرى، قصة كلمة «آسيا» أكثر تعقيدًا. هناك من يقول إنّ «آسيا» مشتقة من لفظ «آسو» البابلي الذي يعني «شروق الشمس» [(382)]. وربما كان أصلها شرقيًّا، لكن «آسيا» أدخلت مجددًا إلى آسيا، عبر الشكل الإغريقي للكلمة. وغالبًا ما ينسب إلى خرائط البعثة التبشيريّة الإيطاليّة وعالِم الجغرافيا [الكاهن الإيطالي] ماتيو ريكي، إدخال «آسيا»، وتقسيمات قاريّة أخرى، إلى الصين، في القرن السادس عشر. في المقابل، تبقى دلالات ذلك التأصيل للكلمة إشكاليًّا. وسوف أعود إلى الدلائل المتناقضة عن ذلك الأمر لاحقًا.

ثمة خط آخر من النقاشِ يدعم الأصول الغربيّة لـ «روحانيّة آسيا»، ربما

يتفحصّ موقفي طاغور وأوكاكورا بوصفهما جزءًا من النخبة المتغربِنَة؛ إذ تعلّم الرجلان كلاهما في بيئات كوزموبوليتيّة ميّالة إلى التعليم «الغربي». جاء طاغور من أسرة ثريّة جدًا ومُتَغربِنة، لديها تقليد في العمل عن قرب مع السلطات البريطانيّة. وجاء أوكاكورا من خلفيّة الـ «ساموراي»، وهي طبقة وشريحة مهنيّة أمّنت قناة لنقل الأفكار العسكريّة والسياسيّة «الغربية» إلى سلالة الـ «ميجي» في اليابان. تأثّر الرجلان بالرومانسيّة الأوروبيّة، وهو تقليد فكري أعطى ثقلًا للقدرة على عيش أمزجة تتسم بالعمق والكشوفات، عبر التعامل المباشر مع الطبيعة، فيما عملت تلك الأمزجة بوصفها نقدًا للطبيعة الميكانيكيّة والسطحيّة في الروح العلميّة.

كذلك تأثّر طاغور بقوّة بالتشريح الذي قدّمه مسؤول صيني مجهول عبر كتاب **رسائل من جون شاينامان** (*Letters from John Chinaman*) [حرفيًا تعني الكلمة الأخيرة «رجُل الصين»] في شأن «التضاد الجذري بين الحضارتين الشرقيّة والغربيّة، وقد نُشِرَ الكتاب بالإنكليزية في عام 1901. في مراجعته الكتاب، كتب طاغور: «رأيتُ عبره وجود وحدة عميقة وواسعة بين شعوب آسيا المختلفة» [(383)]. ويعطي ذلك دليلًا آخر على تأكيد «التأثير «الغربي»». في الحقيقة، لم يكن «المسؤول الصيني» المجهول سوى ج. لويس ديكنسون (G. Lowes Dickinson)، وهو خريج «كينغ كوليدج»، كامبريدج، ولم تطأ قدماه الصين إطلاقًا. ما فعله ديكنسون في شأن المحاكاة يجدر النظر إليه كونه جزءًا من تقليد في الأدب الإنكليزي بالكتابة من موقع مراقِب غريب؛ إذ إنّ **الرسائل الفارسيّة** التي كتبها [المفكر القانوني الفرنسي الذي عاش في القرن الثامن عشر] مونتيسكيو [(384)]، أحد الأمثلة المبكرة والشهيرة، عن ذلك التقليد، ما يبدو مميّزًا في شأن مساهمة ديكنسون في تشديده على الصفات الروحيّة للشرق. وفي ذلك، عبّر ديكنسون عن حماسة معاصريه في شأن التصوّف الآسيوي في أوساط أقلية غير صغيرة من أهل الفكر الغربيين [(385)].

تشمل المسارات الأخرى المؤثّرة، تلك الحركة التي ولّدتها قصيدة إدوين آرنولد الملحميّة «نور آسيا» (The Light of Asia) التي راجت شعبيًّا. وتضمّنت القصيدة إطراءً لحياة بوذا، ونُشِرَت في عام 1879. أثّرت تلك القصيدة وألهمت، إضافةً إلى نسخة آرنولد عن الملحمة الهندوسيّة «بهاغافاد غيتا»، المهاتما غاندي في أثناء دراسته القانون في لندن (1888 - 1891). وعلى مستوى أدنى، احتل التوكيد أنّ آسيا تشكّل وحدة عِرقيّة وسياسية، «أدب آسيا» [(386)]، مكانة مركزيّة في كتاب مرديث تاونسند (Meredith Townsend) **آسيا وأوروبا** (*Asia and Europe*)، الذي أشار إليه لاحقًا جواهرلال نهرو، كأحد المصادر التي أثّرت في خياله السياسي.

يمكن العثور على مزيد من تلك المفردات للـ «التأثير «الغربي»». لكن، هناك دلائل مباشرة تمامًا عن الحلقة الفكريّة لطاغور نفسه، ربما حسمت المسألة. وأشير إلى دور الأخت نيفديتا، وهي راهبة. كانت الأخت نيفديتا، وهو الاسم الذي اتّخذته مارغريت نوبل، مدرِّسة من إيرلندا الشمالية سافرت إلى الهند، باعتبارها من تلامذة سوامي فيفكاناندا، صاحب فلسفة الـ «فيدانتا» الشهيرة، كي تتابع اهتمامها بالثيولوجيا الصوفيّة التي تشتهر باسم «الحكمة السماويّة». كان للرؤية القويّة والصافية للراهبة نيفديتا عن روحانيّة آسيا، الأثر الأوضح في أثناء إقامة أوكاكورا في الهند. وكان كتاب **مُثُل الشرق**، بمعنى ما، نتيجة جهدها. وفي إشارة إلى الفصل الأول الحاسم في الكتاب، لاحظ هاي أنه «توجد أسباب وجيهة للاعتقاد بأنّ ذلك الفصل كان كلمات الراهبة نيفديتا، وليس الكاتب أوكاكورا» [(387)]. ويؤكد كتبة سيرة تلك الراهبة أنها «راجعت كتاب **مُثُل الشرق** كليًّا وأعادت كتابته» [(388)]، بطريقة تجعله مقبولًا لدى الجمهور «الغربي».

على الرغم من أن أحدًا من الغربيّين لم يقد طاغور، إلا أن عمله كونه صاحب نزعة «غربيّة»، كان موضع تأكيد من نقّاد هنود كثيرين. إنّ استعمال طاغور للأشكال «الغربية» (كالرواية)، والأيديولوجيّات «الغربية» (كالرومانسيّة)، وكذلك، وربما الأشد إضرارًا به، شعبيته الضخمة في «الغرب»، استُخدِمَت كلها دلائل لإحداث ضرر مميت بمعتقداته السياسيّة والثقافيّة، بوصفها لا تنتمي إلى الأصالة الآسيويّة ولا الهنديّة. واتّخذ فوز طاغور بجائزة نوبل في عام 1913، وإسباغ لقب «سير» عليه في عام 1915، دلائل على انعدام الأصالة في عمله.

لم تعط البنغال رابندرانات إلى أوروبا - بالأحرى أوروبا أعطته إلى البنغاليين. وبامتداحهم إياه، يمتدح المثقّفون الأوروبيّون هديّتهم الخاصة. كنت لأشعر بفخر أكبر لو أنّ شعراءنا الحقيقيّين نالوا تلك الشهرة في البلدان الأجنبيّة [(389)].

أبدى بعض النقّاد المعاصرين كرمًا أكبر حيال طاغور؛ إذ فكر شاكرابارتي وسبيفاك في التخلّص من الالتباسات في طاغور، ووضعه ضمن مشروع أكبر يرمي إلى «تربيف أوروبا» ووضعها قيد المساءلة. وإضافةً إلى ذلك، لاحظ شاكراباتي بدقّة أن أغاني طاغور وقصائده بقيت أقرب إلى الخير الخاص بين أفراد اليسار الذين أدانوه جهارًا.

في المقابل، نستطيع تقديم دفاع أشد أصالة، باقتراح أنّ الدلائل على كون مفهوم روحانية آسيا عند طاغور وأوكاكورا مستوردًا من الغرب، لا تبدو قاطعة إلا إذا: أ) حذفنا المواد الوازنة تمامًا في شأن تأثير شرقي؛ و ب) إذا أخفقنا في فهم أنّ «الغرب» كان فكرة قيد التطوّر أيضًا.

لا تتعلّق المسألة بمجرد وضع طاغور ضمن لغة من الاستقلاليّة الثقافيّة، باعتباره شخصًا استطاع أن يعتصر القليل من الإرادة الفاعلة عند غير «الغربيين». بالأحرى، أفضّل أن أرى طاغور بين أولئك الذين عملوا بفاعلية على تكوين أفكار الفراغ الروحي «الغربي» وروحانيّة آسيا وتضامنها. رأينا قبلًا كيف طوّر رؤية عن «الغرب» بوصفه ماديًّا، وحضارة صناعيّة «تُمَهِّن» مواطنيها وتنزع عنه صفتهم الشخصية. وكذلك قدّم رؤية عن آسيا لا تكون فيها مجرد نسخة للمثال «الغربي» عن شرق ساكن لا زمن فيه، مُشدّدًا على طابعه الموقّت ودوره ومساهماته في خلق هُويّة جماعية في مواجهة عدوان خارجي. أشار بهاروشا [390] إلى أنّه بالنسبة إلى كلّ من أوكاكورا وطاغور، «لم تكن «آسيا» خيالًا مكتملًا حينها. إذا كانت «واحدة»، فإنّها أيضًا متنوّعة. ومع غزارة إمكاناتها، تبقى مجهولة». واستنادًا إلى حقيقة أن الشطر الأكبر من **مُثُل الشرق** يتعامل مع تاريخ الفنّ الياباني والآسيوي، أضاف يوميكو إيدا [391] أن «أوكاكورا قدّم «آسيا» كخارج ليشير إلى الوضعيّة الدونيّة التي فرضها «الغرب» عليها، بوصفها صنفًا عصيًّا على الفهم بالنسبة إلى خطاب المركزيّة الأوروبيّة». يقترح هؤلاء المحلّلون المعاصرون أنّ أوكاكورا وطاغور لم يأخذا صورة «الغرب» الفاقد الروح ويقلباها على رأسها كي يصنعا شرقًا روحانيًّا. كما أنّه لا يمكن النظر إليهما على أنهما شخصان يعيدان تسخين كاريكاتور غربي عن آسيا باعتبارها آخر بالنسبة إلى «الغرب». كان انخراطهما مع أديان الشرق خلاقًا وتوليفيًّا، أخذ أفكارًا غربيّة، لكن هيمنت عليه حركات الروحانيّة الآسيويّة نفسها. وإضافة إلى ذلك، كان مشروعهما مفتوحًا. تتمتّع البوذيّة فيه بميزة مرجعيّة، لكنهما كانا أكثر اهتمامًا بتصوّر القواسم المشتركة بين ممارسات البوذيّة التأمليّة، وخطاب «الحب والحكمة اللامتناهية» [392]، والتديّن الهندي الشعبي (الذي يشار إليه بالهندوسيّة). «في كِلا الدينَين»، يوضح طاغور، «نعثر على توق الإنسان إلى الاستحاق اللانهائي لشخصيته الفرديّة، ليس عبر تقويم اجتماعي تقليدي، بل بفضل علاقته الكاملة مع الحقيقة» [393]. وهذه الصفات الأصيلة والمرنة لتلك الرؤية للروحانيّة الآسيويّة، هي التي جذبت كثيرًا من الأتباع الغربيّين كالأخت نيفديتا. وبعيدًا من استيراد الروحانيّة الآسيويّة إلى قارة ممتنّة، انخرطت تلك الراهبة في حوار مع أصدقاء هنود ويابانيّين وأوروبيّين وهو حوار عمل على تطوير التوقّعات والتصنيفات في شأن التقاليد الغربيّة والشرقيّة معًا وتجاوزها.

استطرادًا، يعني ذلك ضرورة أخذ التماهي الذاتي للأخت نيفديتا مع هُويّة كونها **تابعًا** للحكمة الشرقيّة على محمل الجدّ؛ إذ كانت تابعًا مخلصًا للقائد

البنغالي الديني سوامي فيفكاناندا (1862 - 1902)، وكان أيضًا يتّبع إلهامًا من [القائد الهندوسي الروحي] سري راماكريشنا (1836 - 1886). وعقب تتبعه أنماط التأثير بين التديّن الهندي والأوروبي، استنتج بيتر فان دِر فيير [394] أنّ فيفكاناندا عمل «مترجمًا» للمعتقدات الباطنيّة تمامًا لدى راماكريشنا، لتصبح مفهومًا أقل انغلاقًا وأكثر حداثة للروحانيّة الهندوسيّة؛ إذ حاجج فيفكاناندا بأنّ ««آسيا» تُخرِج عمالقة في الروحانية، مثلما ينتج الغرب عمالقة في السياسة وعمالقة في العلوم» [395]. كانت تلك قناعة قادته إلى صرف خمسة أعوام في بعثة تبشير هندوسيّة في أوروبا والولايات المتحدة (بين عامي 1893 - 1896 ثم 1898 - 1900). وعندما عاد إلى بلاده كشبه بطل قومي، حرّض فيفكاناندا جماهيره عبر رؤية تحدّثت عن غزو الفكر الهندي العالم. ووفق ما أخبر أحد مستمعيه في مدْراس: ذلك هو النموذج العظيم المنتصب أمامنا، وكل شخص يجب أن يكون مستعدًا له: غزو العالم بأسره من الهند، ولا شيء أقل من ذلك... ليأتيَ الأجانب وليكتسحوا البلاد بجيوشهم، فلا بأس في ذلك. انهضي يا هند، واقهري العالم بروحانيتك... يجب أن تغزو الروحانيّةُ «الغرب». ببطء، بدأوا في فهم أنّ ما يريدونه هو الروحانية التي تحفظهم كأمم. إنهم يتوقون إليها، إنهم متلهفون عليها.

من أين تأتي تلك المؤونة؟ أين هم الرجال المستعدّون للذهاب إلى كل بلد في العالم، حاملين معهم رسائل حكماء الهند العظماء؟... مطلوب من أولئك العمّال الأبطال أن يسافروا إلى الخارج كي يساعدوا في نشر الحقائق العظيمة للـ «فيدانتا». العالم يرغب في ذلك؛ من دونه سوف يُدَمَّر العالم. يقيم العالم «الغربي» برمّته على بركان من المحتمل أن ينفجر غدًا، أن يتمزّق غدًا. لقد فتّشوا في كل ركن في العالم، ولم يجدوا حلًا. لقد شربوا كأس اللذة ووجدوه عبثًا. دقّت ساعة العمل كي تخترق أفكارُ الهند الروحيّة عمقَ «الغرب» [396].

تركتْ محاضرات فيفكاناندا أثرًا عميقًا إلى حدّ أن بعضًا من أتباعه الغربيّين كان مستعدًا للعودة معه إلى الهند. ومع ذلك لم يكن عمله سوى جزء من تقليد واسع من الانخراط الشرقي مع «الغرب» والتأثير فيه أيضًا. في الحقيقة، استعمل كلارك [397] مصطلح «التنوير الشرقي» ليشرح كيف ألهمت حكمةُ الصينيين وتعاليمهم، الهنود، واليابانيين مثقفين في أوروبا منذ القرن السادس عشر.

بعيدًا من كونه شهادة على الإبداع «الغربي»، كانت الحماسة الغربيّة للمُثُل الآسيويّة ناتجة، إلى حدّ كبير، من إنابة شرقيّة، مباشرة وغير مباشرة في آن. تضمّنت تلك التوكيدات الآسيويّة على القارة رموزًا كبرى

من البنغال واليابان، وهي صاغت الإرث الثقافي لطاغور وأوكاكورا. في البنغال، نذكر راموهان روي (Rammohan Roy) (1772 - 1833) الذي أشار إليه طاغور بـ «عمود أساس» نظرًا إلى آرائه عن الشرق والغرب [(398)]، وكذلك لاحقًا، والد طاغور، دبندراناث طاغور (1817 - 1905)، وتلميذه كيشوب شوندر سن (Keshub Chunder Sen) (1838 - 1884)، الذين عرّفوا آسيا بأنها الموئل الروحي للجنس البشري. في اليابان، ذكر إيدا [(399)] أنّه حتى في عام 1715، أعطى آراي هاكوسيكي (Arai Hakuseki) «نواة أولى عن مفهوم آسيا»، عندما قابل بين الشرق كـ «حضارة روحيّة» و«الحضارة الماديّة» للغرب. جرى تطوير ذلك التباين في القرن التاسع عشر على أنه جزء من نقاش بين أنصار المُتغربِنين كفوكوزاوا [(400)]، ونقّاده المُعادين «الغرب».

يجدر التدقيق في رغبة طاغور في أداء دور الحكيم الشرقي الوقور أمام الجمهورَين البريطاني والأميركي، بمزيد من التفصيل؛ إذ عزّزت ترجمات ذات أسلوب عاطفي متخشّب لشعر طاغور إلى الإنكليزيّة، طابعًا نمطيًّا عن صوفيّته. إذًا، يجب النظر إلى تلك الترجمات باعتبارها تمثّل ضربًا من الاستشراق الذاتي أمام جمهور «غربي». ومع ذلك، وفي قراءة تفصيليّة مقنعة عن «التقمّص الأجنبي» عند طاغور، شرح نابانيتا سن كيف سمح طاغور لنفسه بتعمّد وتخطيط استراتيجي، أنّ «يتعهّد ذوقًا صوفيًّا نادرًا في العقل «الغربي»» [(401)]. كان على استعداد لأن يترجم شعره إلى نثر أرجواني، حتى لو تحتّم أن «يساهم ذلك في إحداث خسارة لا تعوض لسمعته» [(402)] خارج الهند. كان تقويم سن أنّ طاغور «آمن بعمق في تلك اللحظة، بأنّ مسؤولياته باعتباره «حاملًا النور الشرقي» إلى الغرب التعس، هي أكبر من مسؤولياته الخاصة عن نفسه كفنان» [(403)]. إذًا، كان ذلك استشراقًا ذاتيًّا استراتيجيًّا له هدف خاص وجمهور خاص. إنّه مشروع يحمل في طيّاته صورة لـ «طاغور، المتصوّف الشرقي»، بعيدة تمامًا من كونها نتاج خيالات «غربيّة»، صُمّمت من طاغور كي تغيّر رؤية «الغرب» عن نفسه وآسيا، وتعيد تشكيلها أيضًا.

أخيرًا، لنعد برهةً إلى إتيمولوجيا (علم أصل الكلمات)، إلى مصطلح «آسيا» نفسه. في الاقتباس من بالات الوارد أعلاه، يلاحظ أن اللفظ الصيني لكلمة آسيا، «ياكزِيا»، لا يعدو كونه محاكاة صوتيّة للمصطلح الأوروبي المستورد. تلك هي الحكمة المقبولة وتقَدّم غالبًا بوصفها أساسًا صلبًا للفرضيّة الأوسع القائلة إنّ الغرب من اخترع آسيا. يبدو ذلك اللفظ الصيني لكلمة آسيا مثلًا ملموسًا. وعلى الرغم من ذلك، أنا بصدد العودة الآن إلى نقطة تبدو ثانويّة عن المفردات لأنّ البحث المدقّق يبدو أنه يوصل إلى استنتاج مغاير. هناك دراسات حديثة أجراها الاختصاصي

الفنلندي في الشرق الآسيوي بيكا كورهونين، تقترح أن ذلك «الأساس الصلب» مبني على افتراض أكثر منه على حقائق؛ إذ يحاجج كورهونين بأنّ «القارئ الحديث الذي تأثّر تفكيره بمفهوم إدوارد سعيد عن الاستشراق» [(404)]، ينحو إلى التقاط برهان عن الهيمنة «الغربية» أنّى وُجِد. ومع ذلك، يبدو صحيحًا القول إنّ عالِم الجغرافيا ماتيو ريكي (Matteo Ricci) تدبّر خرائطه بنفسه، إلا أنّه ليس مسؤولًا عن ترجمة الأسماء عليها. وكذلك، بوصفه معجبًا بالشرق، فمن المستبعد أنه كان مسؤولًا عن الحروف الصينيّة لكلمة آسيا التي تكتب كـ «تابع - تافه - تابع». توضِح الترجمة الصينيّة أنّ آسيا اعتُبِرَت مكانًا هامشيًّا، مساحة تحيط بالصين التي ليست جزءًا منها. جاءت عناية كورهونين بالصين من اهتمامه بأنّ «الصينيين في القرن الحادي والعشرين ربما توجّب عليهم الاكتفاء بنسج علاقة مع باقي آسيا التي تحمل في اللغة الصينيّة اسمًا إقليميًّا تحقيريًّا صنعوه لها بأنفسهم قبل أربعة قرون، لم يكن ليشير إليهم، بل إلى جيرانهم» [(405)]. بالنسبة إلى مقصدنا، إنّ حقيقة كون الاسم الصيني لآسيا هو ما «اختاروه هم بأنفسهم»، جوهرية تمامًا.

يمكن حكاية فكرة آسيا ومُثُل الروحانيّة الآسيويّة كقصة غربيّة. إنها حكاية صافية وتملك أساسًا مديدًا عند جمهور متلق. مع ذلك، تبقى غير صحيحة تجريبيًّا ومضطربة. لم تكن رؤية طاغور عن آسيا الجانب الآخر لمفهوم «غربي» راسخ عن «الغرب»؛ إذ حاولت دومًا التسامي على «الغرب»، مدفوعة بالحاجة إلى تأسيس فضاء من التضامن يمكن فهمه بصورة أفضل باعتباره شيئًا متحرّكًا وجديدًا، لا بكونه «غير غربي» أو «معاديًا الغرب». وإضافة إلى ذلك، تطوّرت فكرة «الغرب» من طاغور ومعاصريه وأسلافه من أصحاب النزعة الآسيويّة، وكان لها تأثير مهمّ. ولا يزال المفهوم القائل إن الحضارة الغربيّة علمانيّة، وبلا روح، ومستلبة، وميكانيكيّة؛ جزءًا من خلفيّة الحس البدهي في شأن ذلك الموضوع. يشكّل ما سبق نقدًا قويًّا لأنّه يلفت إلى الطبيعة السطحيّة للإنجازات «الغربية»؛ إذ يجعل الحريّة «الغربية» تبدو صفيقة وخاضعة لنظام صارم. وعلى عكس نقّاد غربيّين آخرين (فيبر (Weber)، زيمل (Simmel)، ومدرسة فرانكفورت «الماركسيّة «الغربية»») الذين قدّموا نقدًا مماثلًا للثقافة الصناعيّة، تنبّه طاغور باستمرار إلى الطبيعة (والمسار) الاستعماري و«الغربي» للاستلاب والتشيّؤ. وعلى الخصوص، لفت إلى وحدة القوّة «الغربية»، سواء أرأسماليّة كانت أم شيوعيّة، بفضل رؤية صناعيّة للحداثة، واحتقارٍ عرضي للعالم غير «الغربي». تخيّل طاغور أنّ رؤيته ربما ساعدت في تطوير حداثة آسيويّة جديدة. وعلى الرغم من ذلك، كما سنرى في الفصل التالي، صارت روحانيّةُ آسيا خطابًا مهجورًا حاضرًا؛ إذ

صعدت جغرافيّات متخيّلة أشد قوّة، عن علاقة آسيا بـ «الغرب»، مع شيطنة الأخير ليس بسبب افتقاده الروح، بل بالأحرى لافتقاده القدرة على التحمّل في السوق العالمية.

استنتاجات: طاغور والحداثة

تضافر الخلط بين الحداثة و«الغرب» ليجعل «الغرب» مثيرًا وكلّ ما عداه مملًا. كما ضمن أن يُفهم غير «الغرب» باعتباره إما مقلِّدًا وإما باليًا. بالتالي، لم يكن مهمًا قول طاغور عن مدى حداثته؛ إذ تكفي حقيقة كونه هنديًّا كي تساهم في وضعيته الهامشيّة في النقاش الأكاديمي المعاصر في «الغرب».

مع ذلك، تبدو سلسلة الارتباطات التي تصل بين «الغرب» والحداثة أكثر هشاشة مما تُخيّل به أحيانًا. لنأخذ الرابط بين الحداثة والعيش في مجتمع مُربِك، سريع الإيقاع، وخلاق. يوحي هذا الرابط بفكرة مدوّخة قوامها أن الغربيّين يعيشون في دوامة اجتماعيّة دائمة، وأنّ حياة الغربيّين مثيرة لأنهم لا يكفّون عن الحركة والتنقل هنا وهناك. وبمفردات أكاديميّة، ألهمت تلك الروابط المفترضة المؤلّفات التي تحدثت عن السياسة العدائية وجمال الحداثة الغربيّة، وكذلك عن البلدان «الغربية» بوصفها «مجتمعات في خطر». في الحقيقة، إنّ ترسيمات عدم اليقين والانعكاسيّة، بالترافق مع تحدي العيش في مجتمعات «مابعد تقليديّة»، صارت عناوين ثابتة في النظرية الاجتماعيّة «الغربية». وتوظّف تلك العناوين عادة لوصف حال من الوعي يرافق الرأسماليّة مابعد الفورديّة. إنّ تمييز أولريش بيك بين الحداثة باعتبارها «تخلّص الروح [من الجسد] وفي خطوة ثانية تعمل على إعادة القوام إلى قيم اجتماعيّة تقليديّة، بواسطة قيم اجتماعيّة صناعيّة»، وتعريفه «الحداثة الانعكاسيّة» باعتبارها «تخلّص الروح [من الجسد] وتضمن في خطوة ثانية العمل على إعادة القوام إلى قيم اجتماعيّة صناعيّة، بواسطة حداثة أخرى» [406]، صُمّم كي يلتقط مسارًا تاريخيًّا «غربيًّا» وانتقالًا معاصرًا أيضًا.

لكن، هناك شيء ناقص. وهذا شيء واضح. قارِن بريطانيا بالهند. عاشت الأولى ثورتها الأخيرة في القرن السابع عشر، ولم تُغزَ منذ القرن الحادي عشر، وطوّرت بشكل مستقر نسبيًّا هُويّة قوميّة ولغة قوميّة وبنية طبقيّة. ومُزّقت الثانية [الهند] إربًا ثم لُحِمت قطعها ببعضها بعضًا على يد قوّة غريبة استعمارية حتى عام 1947، وقبل ذلك ومنذ ذلك الحين، بقيت الهند عرضة لاضطرابات ضخمة في التركيبة الاجتماعية والهُويّة والبنيّة الطبقيّة.

أيٌّ من الاثنين هو مجتمع في خطر، وأيٌّ هو مجتمع مابعد التقليدي؟ إذا كان لـ «تخلّص الروح من الجسد» أن يرتبط بالحداثة، فتكون الهند وليس بريطانيا، هي الحديثة.

جرى التعامل مع التحدّيات الكامنة في الاستلاب عن «التقاليد الخاصة» والسلطة المهيمنة معًا، مِمّن تعرّضوا للغربَنَة والاستعمار قرونًا طويلة. ومع تقييد إمكان تحقّق الانعكاسيّة و«الحداثة البديلة» في مشهدية مجتمع مابعد الحداثة، حوّل بيك الحداثات المتنافرة وأنماط الوعي النقدي المُشاهَد خارج الغرب، إلى عوامل مفتقدة الدلالة [407]. وأشارت الفصول السابقة إلى أنّ ذلك التوجّه قابل لإساءة الحكم عليه. ومع ذلك، أريد أن أثير نقطة أشد تحديدًا وهي أنّه يمكن فهم روحانيّة آسيا وفق فهم طاغور على أنها شكل من الحداثة الانعكاسيّة. تنبع رغبتي في نسج ذلك الرابط من إحساس بالإحباط من طريقة إهمال المعاصرين نقد طاغور «للغربَنَة» وحداثة المركزيّة الأوروبيّة، لأنهم يعتقدون بأنّها مجرد معاداة الحداثة، ومقاومة «رجل هامشي» لعملية محتّمَة.

بما أنّ طاغور عارض النموذج الصناعي للمجتمع، ورغب في الدفاع عن قيم تقليديّة معيّنة، فمن المفهوم أنّه لا يظهر في نوع المراجعة التاريخيّة التي قدّمها بيك. ومع ذلك، اعتبر طاغور نفسه مدافعًا عن الحداثة. ووفق ما ورد أعلاه، اعتبر أنّ «الحداثة الحقّة هي حريّة العقل، وليست عبوديّة الذوق. إنّها استقلاليّة الفكر والعمل، وليست وصاية مديري المدارس الأوروبيّين. إنها العلوم، لكن ليس تطبيقها بشكل سيئ في الحياة» [408]. ما شغل فكر طاغور هو تعريف التقدّم والحداثة في «الغرب»، واستمرار الغلطة المتكرّرة نفسها المتمثّلة بترييف فائض للنظرية الاجتماعيّة «الغربية». وفي السياق عينه، من سوء الحظ أنّ يستمر الحكم في شأن قضيّة «مدى حداثة» شعر طاغور ونثره، عبر قوالب فنيّة للحداثة «الغربية»، بل إنّها مهيمنة على النقاش عن «الحساسيّة الحديثة» لدى طاغور [409]. وتخفي تلك المقاربة الثقيلة أسئلة أكثر أساسيّة، خصوصًا: كيف أنتجت فكرة روحانيّة آسيا «الغرب»؟ وكيف تقدّم أو تلوّح بشكل مختلف للحداثة؟

في المساحة المتعلقّة برحلات طاغور وشبكاته في آسيا، عثرنا على بعض الأجوبة عن تلك الأسئلة. رأينا كيف عملت فكرة طاغور في شأن الروحانية، على تطوير تقاليد صوفيّة وتأمليّة بوذيّة، وهندوسيّة غير تقليديّة تتضمّن تشديدًا على التأمّل الداخلي وإزالة خداع دوغمائي. إنّها [فكرة طاغور] استكشاف فرداني يتضمّن خاصيّة عدم الارتياح الموجودة في البحث الدائم وغير القنوع، عن «الوحدة» و«المصالحة». «في الدين

الدوغمائي»، يخبرنا طاغور، «تخلد الشكوك كلّها إلى الراحة». وأورد أن فهمه [طاغور] الخاص للدين يتمثّل في «غير المتحدّد والمرن»: إنه فهم لا يقدّم «مذهبًا أو وصايا» وكذلك «لا يتولّى أبدًا قيادة الأشخاص إلى أمكنة واستنتاجات صلبة؛ لكنه يكشف الفضاءات اللانهائيّة للنور، لأنه [فَهْمٌ] من دون جدران يحيط بها نفسه» [(410)]. وجدت لغة الاستكشاف الروحاني للذات هذه، أتباعًا كُثُرًا وتأييدًا في «الغرب»، ويعود ذلك جزئيًّا إلى أنها تبدو كأنها تقدّم تجربة متسامية، من دون الاستسلام للمفارقات التاريخيّة في المسيحيّة التقليديّة. في المقابل، لا يوجد سوى قليل مما هو «بديل» أو باعث على اللذة في مقاربة طاغور للروحانية. بالأحرى، إنّها تمثّل مقاربة انعكاسيّة وذاتيّة لأسئلة عن مشكلة الحداثة، وهي مقاربة تأمل باحتضان الحداثة من دون أن تكون مبهورة بالمنطق الذرائعي والمادي المرتبط بالتجسيد «الغربي» لها.

مع الأخذ بالاعتبار موجات القوميّة والماديّة التي غمرت القرن الماضي، ليس مدهشًا أن طموحات طاغور تبدو لنا الآن ساذجة ومحكومة بالإخفاق. ومع ذلك، يبقى فيها شيء ما عن الروحانية، ونقد انعدام الروح، والطابع الاستلابي لـ «العالم «الغربي»» الذي يرفض أن يتلاشى؛ إذ تبدو تلك الأفكار مستقرة في وعينا السياسي والجغرافي. إذًا (وحينما) انتُزِعَت نهائيًّا [من وعينا] على يد «تصنيع» كامل للشخصيّة، ستبدو رحلات طاغور إلى شرق آسيا غير مفهومة حرفيًّا. ولأننا ما زلنا نرى، بطريقة ما، أنّه [طاغور] كان يحاول، وربما ما زال بطريقة ما، تفهّم أن آسيا أعطت ذات مرّة نوعًا من الأمل، هذه شهادة على طبيعة عدم الكفاية في الرؤى التقنية وبرامج العمل الاستهلاكية في مطلع القرن الحادي والعشرين.

مطالعة إضافية

طاغور و«الغرب» والقوميّة

يعتبر كتاب **القوميّة** أكثر أعمال طاغور السياسيّة توافرًا (1991، لندن، ماكميلان). ومن المجدي أيضًا البحث عن دراسة طاغور عن مستقبل علاقة الشرق والغرب، وعنوانها «الوحدة الخلاقة» (1922، لندن، ماكميلان).

هناك عملان ثانويّان عن توجّهات طاغور بصدد القوميّة وآسيا، وهما:
Hay, S. *Asian Ideals of East & West: Tagore & his Critics in Japan, China, & India*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Nandy, A. *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore & the Politics of Self*. Delhi: Oxford University Press, 1994.

وهناك سيرة ذاتية شاملة حديثة عن طاغور، وضعها كريشنا دوتا وآندرو روبنسون، بعنوان

Rabindranath Tagore: *The Myriad-Minded Man*. A Comprehensive Recent Biography by Krishna Dutta and Andrew Robinson. London: Bloomsbury, 1995.

آسيا الـ «آسيا»: آسيا «الغرب»

هناك طبعة حديثة من نص أوكاكورا الكلاسيكي

Okakura, K. *The Ideals of the East, with Special Refference to the Art of Japan*. New York & Tokyo: ICG Muse, 2000.

وهناك كتابات نقديّة متصاعدة عن معنى آسيا، وهي متنوّعة تمامًا، مع متغيّرات إقليميّة وقوميّة. في ما يلي قائمة منتخبة صغيرة تهتم بالروايات الصينيّة واليابانيّة على نحو خاص:

Bharucha, R. «Under the Sign of «Asia»: Rethinking «Creative Unity» beyond the «Rebirth of Traditional Arts.» *Inter-Asia Cultural Studies*. vol. 2, no. 1 (2001), pp. 151 - 156.

Harootunian, H. *Overcome by Modernity: History, Culture & Community in Interwar Japan*. Princeton: Prinston University Press, 2000.

Howell, D. «Visions of the Future in Meiji Japan.» in: M. Goldman and A. Gordon (eds.). *Historical Perspectives on Contemporary East Asia*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Karl, R. «Creating Asia: China in the World at the Beginning of the Twentieth Century.» *The American Historical Review*. vol. 103, no. 4 (1998), pp. 1096 - 1118.

Palat, R. «Is India Part of Asia.» *Environment & Planning: Society & Space*. vol. 20 (2002), pp. 669 - 691.

Sun, G. «How does Asia mean? (Part I).» *Inter-Asia Cultural Studies*. vol. 1, no. 1 (2000), pp. 13 - 47.

_________. «How does Asia mean? (Part II).» *Inter-Asia Cultural Studies*. vol. 1, no. 2 (2000), pp. 319 - 341.

Tanaka, S. *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. Berkely: University of California Press, 1993.

Tang, X. *Global Space & the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichaoo.* Stanford: Stanford University Press, 1996.

.R. Palat, «Is India a Part of Asia?,» *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 20 (2002), p. 687 (329)

D. Chakrabarty, *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton (330) University Press, 2000), and G. Spivak, «Resident Alien,» in: D. Goldberg and A. Quayson (eds.), *Relocating Postcolonialism* .(Oxford: Blackwell, 2002)

.Chakrabarty, *Provincialising Europe*, p. 178 (331)

E. Thompson, «Introduction,» in: R. Tagore, *Nationalism* (London: Macmillan, 1991), and A. Nandy, *The Illegitimacy of* (332) .*Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self* (Delhi: Oxford University Press, 1994)

.K. Okakura, *The Ideals of the East: With Special Reference to the Art of Japan* (New York & Tokyo: ICG Muse, 2000) (333)

.Ibid., p. 1. [First published 1904] (334)

(335) اقتباس لدى:

S. Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India* (Cambridge: Harvard University Press, .1970), p. 38

.Ibid., p. 41 (336)

.Okakura, *The Ideals of the East*, pp. 19-20 (337)

.R. Tagore, *Creative Unity* (London: Macmillan, 1922), p. 143 (338)

.Ibid., p. 146 (339)

.Ibid., p. 144 (340)

.R. Tagore, «City and Village,» *Visva-Bharati Quarterly*, vol. 2, no. 3 (1924), pp. 221-225 (341)

.R. Tagore, *Nationalism* (London: Macmillan, 1991), p. 75. [First published 1917] (342)

.Ibid., pp. 39-40 (343)

R. Tagore, «The Sunset of the Century,» in: W. de Bary (ed.), *Sources of Indian Tradition: Volume II* (New York: (344) .Columbia University Press, 1966), p. 234

:M. Iqbal, *Poems from Iqbal* (London: John Murray, 1955) (345), يُنظر أيضًا
.M. Siddiqi, *The Image of the West in Iqbal* (Lahore: Bazm-I-Iqbal, 1956)

(346) قدّم الفيلسوف الأميركي جون ديوي (1859 - 1952) الذرائعيّة (Instrumentalism) باعتبارها تؤمن بأن المهم فعليًّا في الفكرة (أو الشيء) قيمتها كأداة للعمل، وصدقيتها تكمن في نفعيتها. (المترجم) (347) .Tagore, *Nationalism*, p. 99

.Ibid., p. 47 (348)

.Tagore, *Creative Unity*, p. 133 (349)

.Ibid., p. 136 (350)

.Ibid., p. 145 (351)

.Ibid., p. 137 (352)

.Ibid., p. 168 (353)

.Ibid., p. 161 (354)

.Ibid., p. 168 (355)

.Tagore, *Nationalism*, p. 34 (356)

.W. Yeats, «Introduction,» in: R. Tagore, *Gitanjali (Song Offerings)* (London: Macmillan, 1913), p. xx (357)

(358) في 13 نيسان/ أبريل 1919، أطلق الجيش البريطاني النار على مدنيّين عُزْل كانوا يتظاهرون احتجاجًا على تمديد قوانين الطوارئ في بلادهم، من قِبَل سلطات الاحتلال البريطاني. وسقط قرابة 380 ضحية وقرابة 1200 جريح. وشكّلت المذبحة شرخًا بين الشعب الهندي والاحتلال البريطاني. (المترجم)

(359) اقتباس وارد لدى:

.Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, p. 87

M. Lago, *Imperfect Encounter: Letters to William Rothenstein and Rabindranath Tagore 1911-1941* (Cambridge: (360) .Harvard University Press, 1972), p. 231

.Tagore, *Nationalism*, p. 36 (361)

.Lago, *Imperfect Encounter*, p. 232 (362)

(363) اقتباس وارد لدى:

.Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, p. 72

.Ibid., p. 109 (364)

.Ibid., p. 110 (365)

(366) مدرسة يعني اسمها «تحمّل السلام»، أسّسها وموّلها في البنغال المهاريشي دبندرانات، وهو والد طاغور. سعت الجامعة التي انبثقت منها إلى التقريب بين الشرق والغرب. (المترجم) (367) M. Chakrabarti, *Rabindranath Tagore: Diverse* .*Dimensions* (New Delhi: Atlantic Publishers, 1990), p. 175

(368) كان للنقد الشيوعي أهميته في إنضاج المعارضة للصور النمطيّة في «الروحانيّة الآسيويّة» في الهند. في عام 1954، أدان المفكّر الثوري روي M. Roy, *India's Message: Fragments of a Prisoner's Diary, Volume 2* (Calcutta: Renaissance

Publishers, 1950), p. vii، نقد الماديّة الغربيّة بوصفه «خمرًا مسكرًا». ولأنه معارض لرؤية طاغور عن آسيا، أورد روي في كتاباته من السجن أنّ «انحدار «الغرب»» كان فعليًّا، انحدارًا للرأسماليّة وحدها، وأزمات الحضارة «الغربية» تعني تفككًا محضًا للنظام الاجتماعي البرجوازي. في ذلك السياق، تبدو «مهمة الهند الروحيّة» مهمّة لها هدف دنيوي تمامًا، خصوصًا خلاص نظام اجتماعي مبني على حب الربح... إنّ الزعم بأن الشعب الهندي كلّه أقل فسادًا أخلاقيًّا، وأنه صافٍ عاطفيًّا ومثاليٌّ غير دنيوي، وأنّه باختصار أرقى روحيًّا من معظم المجتمع الغربي، [هو زعم] يستند إلى تجاهل إرادوي للحقيقة. (يُنظر أيضًا ص 190 - 191).

(369) Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, p. 245.

(370) أورده: Ibid., p. 240.

(371) أورده: Ibid., p. 201.

(372) أورده: Ibid., p. 218.

(373) أورده: Ibid., p. 206.

(374) Ibid., p. 323.

(375) Ibid., p. 187.

(376) Tagore, *Creative Unity*, p. 95.

(377) Ibid., p. 95.

(378) Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, p. 333.

(379) Ibid., p. 51.

(380) L. Ching, «Yellow Skins, White Masks: Race, Class, and Identification in Japanese Colonial Discourse,» in: K. Chen (ed.), *Trajectories: Inter-Asian Cultural Studies* (London: Routledge, 1998), p. 70.

(381) Palat, «Is India a Part of Asia?».

(382) Arnold Toynbee, *A Study of History: Volume VIII* (London: Oxford University Press, 1954).

(383) وارد لدى: Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, p. 34.

(384) C. L. de Montesquieu, *Persian Letters* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973). [First published 1721].

(385) كانت مصلحة دينيّة وجماليّة في آن إذ برز التياران معًا إلى المقدّمة في أعمال «الجمعية الثيوصوفيّة» التي أُسّست في نيويورك في عام 1875، على يد مدام بلافاتسكي والكولونيل أولكوت. نشرت الجمعيّة فلسفة خلاقة، بالأحرى زئبقيّة، تجمع بين الفلسفة الباطنيّة والهندوسيّة والبوذيّة والتطوّريّة. في المقابل، تنأى الثيوصوفيّة عن اعتبارها مجرد مشروع «غربي»؛ إذ اكتسبت ما يزيد على مئة فرع في الهند، وأعطت محفّزًا للتجديد والوعي بالذات عند الهندوسيّة والبوذيّة.

(386) M. Townsend, *Asia and Europe* (London: Archibald Constable, 1905), p. xviii.

(387) Hay, *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, p. 40.

(388) L. Reymond, *Nivedita, fille de l'Inde* (Paris: Victor Attinger, 1945), p. 65.

(389) Chakrabarty, *Provincialising Europe*, p. 158.

(390) R. Bharucha, «Under the Sign of 'Asia': Rethinking 'Creative Unity' beyond the 'Rebirth of Traditional Arts',» *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 2, no. 1 (2001), p. 153.

(391) Y. Iida, «Fleeing the West, Making Asia Home: Transpositions of Otherness in Japanese Pan-Asianism, 1905-1930,» *Alternatives*, vol. 22 (1997), p. 417.

(392) Tagore, *Creative Unity*, p. 72.

(393) Ibid., p. 76.

(394) P. van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

(395) S. Vivekananda, *A Collection of his Speeches and Writings* (Madras: G. A. Natesan, [n. d.]), p. 6.

(396) S. Vivekananda, «Indian Thought to Conquer the World,» in: W. de Bary (ed.), *Sources of Indian Tradition*, vol. II (New York: Columbia University Press, 1966), p. 100.

(397) J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought* (London: Routledge, 1997).

(398) R. Tagore, *Greater India* (Madras: S. Ganesan, 1921).

(399) Iida, «Fleeing the West, Making Asia Home,» p. 412.

(400) يُنظر الفصل الثالث.

(401) N. Sen, «The «Foregin Reincarnation» of Rabindranath Tagore,» *Journal of Asian Studies*, vol. 25, no. 2 (1966), p. 281.

(402) Ibid., p. 278.

(403) Ibid., p. 281.
(404) P. Korhonen, «Asia's Chinese Name,» *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 3, no. 2 (2002), p. 254.
(405) Ibid., p. 267.
(406) U. Beck, «The Reinvention of Politics: towards a Theory of Reflexive Modernisation,» in: U. Beck, A. Giddens and S. Lash (eds.), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Oxford: Polity, 1994), p. 2.

(407) يُنظر أيضًا:

S. Lash, *Another Modernity: A Different Rationality* (Oxford: Blackwell, 1999).
(408) Tagore, *Nationalism*, p. 34.
(409) B. Chatterjee, *Rabindranath Tagore and Modern Sensibility* (Delhi: Oxford University Press, 1996).
(410) Tagore, *Creative Unity*, p. 16.

الفصل الخامس
من فاقد الروح إلى خامل: فكرة «الغرب» من الآسيويّة الجامعة إلى القيم الآسيويّة

مقدّمة: انسَ طاغور

في عام 1931، أحسّ الكاتِب والشاعِر البنغالي بودادِيف بوز (Buddhadev Bose) بأنّ في استطاعته إعلان «نهاية عصر طاغور»[411]. بالتأكيد، كان إعلانًا متبصّرًا من بوس. ووفق ما سنرى في هذا الفصل، سرعان ما طغت على مُثُل طاغور عن روحانيّة آسيا أيديولوجيّات جديدة صاعدة.

أشّر الانتقال من نُظُم يهيمن عليها الاستعمار إلى نُظُم مابعد الاستعمار في آسيا منذ أربعينيات القرن الماضي على وجود أجيال جديدة من القادة التوّاقين إلى توكيد أجندات حديثة، مستقبليّة التطلّع، وقوميّة. جرى التطلّع إلى مستقبل التطور القومي والحداثة القوميّة؛ مستقبل يضمن التغلّب على إذلالات الماضي. وتوازى صعود الاستقلال الآسيوي مع انتقال في طريقة تخيّل «الغرب». وبجلاء، صار مستطاعًا تحدّي الارتباط بين القوة وصناعة القرار السياسي والاقتصادي، و«الغرب»؛ ليس من اليابان والصين وحدهما، بل من مجموعة دول في القارة. وساد إحساس لا يفتقد معقوليّة، بأنّه صار في مقدور أمم جديدة صوغ مسارات جديدة، بالتالي، مهما استعارت من «الغرب» أو قلّدته، فإنّها تفعل ذلك باختيارها ووفق معطياتها الخاصة.

كان متوقّعًا، مع تخلّص عتلات القوّة من يد الاستعمار، واتّخاذ المؤسّسات والأيديولوجيّات المتعلقة ببناء الأمم موقعًا مسيطرًا، أن تظهر آمال مابعد القوميّة والمناهضة للسياسة التي صاغها طاغور باعتبارها طوباويّة باطّراد. صار ثانويًّا الحديث عن خصائص التصنيع، البيروقراطيّة، وفقدان الروح في «الغرب»، ضمن خطاب النقد الشرقي «للغرب». في الحقيقة، كانت ترسيمات الابتكار والحريّة والشخصيّة الفريدة التي رأى طاغور أنها تُسحَق في الغرب، هي عين الأشياء التي رأى من تبنّوا «القيم الآسيويّة» في أواخر القرن العشرين، أنها تميّز «الغرب». تلك «القيم»، أُعطيت بُعْدًا سلبيًا؛ إذ رُبِطَت بالفوضى وقُدّمت كونها خصائص تفسّر انحدار «الغرب» وانحلاله. تبدّل «الغرب»: ما عاد فاقدًا الروح كثيرًا بقدر كونه خاملًا؛ ما عاد آلة ضخمة كفء تدمغ العالم بالتماثل والاستلاب، بل صار كائنًا فردانيًّا، غير اجتماعيّ ومنتفخًا؛ وما عاد «على تواصل» مع آسيا. إنّه انتقال غريب؛ لأنّه جعل آسيا تؤنّب «الغرب» على عدم امتلاك تلك الخصائص عينها التي أولاها طاغور جُلّ احتقاره.

ربما كان البرهان الأخير على هامشيّة طاغور متمثّلًا في تصاعد نبرة رثاء المعلّقين الهنود أعماله. وأوحت المؤتمرات التبجيليّة التي كرّمت اسمه[412]، والنثر المكتوم في إطراء أحد رجال الهند العظماء[413] أنّ ذلك

الشخص فوق النقد، ما أفقده الدلالة فكريًّا وسياسيًّا. ويبيّن أشيس ناندي (Ashis Nandy) أنّ طاغور

حلم ذات مرّة، كغاندي، بأنّ تعريف الهند هويّتها القوميّة ربما قدّم ذات يوم نقدًا للقوميّة «الغربية»، وأنّ الحضارة الهنديّة بقدرتها المثبَتَة على العيش مع التناقضات والتفاوتات واستخدامها بطريقة خلاقة سوف تنشئ أيديولوجيا «قوميّة» تتسامى على القوميّة. ولكن، حتى قبل وفاته، أثبتت القومية في الهند أنّها ليست أكثر عالميّة مما كان معتقدًا فحسب، بل أشدّ مرونة أيضًا. واليوم، بعد خمسين عامًا من وفاة طاغور وأربعين عامًا على رحيل غاندي (Ghandi)، فإنّ رؤيتهما عن الوطنيّة تلاشت تقريبًا، حتى في الهند نفسها؛ بل إنّ الهنود الأكثر حداثة لا يرون في الأمر مصدر أسف، بل موضع فخر [(414)].

مع ذلك ربما ليس تمامًا؛ إذ لم يمت تمامًا التمييز بين روحانيّة آسيا وفقدان الروح عند «الغرب». وعلى الرغم من النظر إليه كشيء غريب منسي وعاطفي إلا أنه يحتفظ بشيء من القوّة الرمزيّة. إنّ ما يرمز إليه هو «العمق الثقافي». وبصورة معلنة، تبنّت الآسيوية الجامعة ذلك العمق؛ كما نال إقرار أنصار القيم الآسيويّة في الأقل. تبقى الروحانيّة الآسيوّية مرتبطة، أو بالأحرى ملتصقة، بفكرة آسيا. وإضافةً إلى ذلك، على الرغم من أنّها نَحَت إلى رمزيّة متأخّرة، إلا أنّها استمرت في نقل إحساس بأنّه إذا كان لآسيا أن تحوز معنى جديرًا بالدفاع عنه، فلا يمكن إرساؤه على تهوين شأن الفردانيّة «الغربية» أو كسل «الغرب». ووفق ما يوحي به مفهوم روحانيّة آسيا، تميّز التحرك صوب «القيم الآسيويّة» بمشاعر متضاربة. ويبرز ذلك على نحو خاص، عندما ننظر إلى أحد أسلافه: الآسيوية الجامعة.

الآسيوية الجامعة: انعتاق شرقي، قوميّة «غربيّة»

ظهر أحد أقوى التعبيرات عن الآسيوية الجامعة في الصين في عشرينيات القرن العشرين، وفي اليابان منذ تلك العشرينيات وصولًا إلى نهاية الحرب العالميّة الثانية. في كِلتا الحالتين، نجد مزيجًا غريبًا من الصور عن الشرق و«الغرب»، مع تقديم آسيا موقعًا لانعتاق «الغرب» المادي، على الرغم من كونها موئلًا لقوميّة عدوانيّة «ذات مظهر غربي» تستطيع أن تهزم «الغرب» في لعبته بالذات. بالتالي، مُزِجَ فوكوزاوا مع طاغور،

وفُبركا من تيار جغرافي - سياسي عَمِلَ على المواءمة والمصالحة (بالتالي، صُنْع حلّ ما) بين قوى «الغربنة» ومعاداة «الغرب». بتلك الطريقة، عملت الآسيوية الجامعة على شفاء التوترات بين نوازع القوميّة و«الغربنة» من جهة، والرغبة في صنع تضامن إقليمي وإثني ضد «الغرب»، من الجهة الثانية.

ربما يوحي مصطلح «الآسيوية الجامعة» بأنّها حركة أعطت موطنًا طبيعيًّا لأفكار طاغور. ويصح القول إن الآسيوية الجامعة، خصوصًا في شكلها الرئيس الياباني، أُشبعت بخطاب ديني. على الرغم من ذلك، كان خطابًا دينيًا فاشيًّا، دين السلطة والطاعة المتمحور حول وضعية شبه إلهيّة للإمبراطور الياباني، وضرورة التسليم جماعيًّا بسلطته. إضافة إلى ذلك، رُبِطَت الآسيوية الجامعة في شكلها الياباني، بمفهوم أنّ آسيا لا تتوحّد إلا تحت قيادة يابانيّة سياسيًّا وعسكريًّا. كذلك، رُبطت النسخة الصينيّة من الآسيوية الجامعة بالقوميّة. ومع ذلك، وُظّف ذلك المزيج في الصين لتوحيد أمة متنافرة المُكوّنات. وتؤشّر واقعة إعلان جمهورية الصين (1911 - 1912) رسميًّا باعتبارها «جمهوريّة الأعراق الخمسة»، على اهتمام رسمي بإدارة التنافر الإثني (واحتمالًا، القومي) في الصين. قدّمت الآسيوية الجامعة أيديولوجيا تجمع شعب الـ «هان» مع شعوب أخرى في مشروع قومي واحد. وإضافة إلى ذلك، عندما ألقى مؤسّس «الحزب القومي» صن يات صن محاضرة عن «الآسيوية الكبرى»، في مدينة «كوبيه» اليابانيّة في كانون الأول/ ديسمبر عام 1924، بدا واضحًا أن الآسيوية الجامعة تستخدم لتوكيد المركزية الإقليميّة للصين. فصل صن بين سلوك «الغرب» العدواني وغير الأخلاقي، والنظام الأخلاقي والعقلاني لتقاليد الصينيّين التي قدّمها بوصفها نموذجًا للفضيلة الشرقيّة.

إنّ لأيديولوجيا الروحانيّة الآسيويّة علاقات ملتوية مع الآسيوية الجامعة؛ إذ يمكن النظر إلى تلك الأيديولوجيا باعتبارها فاعلة بشكل مزدوج، فتكون لمصلحة القوميّة الآسيوية الجامعة وإمبريالياتها، وضدها أيضًا في الوقت نفسه. يمكن العثور على مثلٍ عن الطاقات الطوباويّة المعقّدة التي تنتج عن ذلك المزيج، في الخططٍ التي سعت إلى إعادة تكوين «كوريو» في عام 1920، على يد كوريين محليّين ويابانيّين يمينيين متطرفين من أنصار الآسيوية الجامعة. ووفق وصف قدّمه دوارا [(415)]، توجّب أن توضع «كوريو» في منطقة جياينداو، على الحدود الكوريّة - الصينيّة، كي تكون كيانًا سياسيًّا معاديًا «للغرب» وصاحب نزوع «غربي» في الوقت نفسه. وكتب دوارا: وجب أن تكون الكنفوشيوسيةُ دينًا قوميًّا؛ والملكيةُ جماعيّةً... يجب أن تكون المواطنة متساوية من دون تمييز على أساس الإثنيّة أو العرق... إذًا، احتوت أيديولوجيّتها عناصر من العودة إلى التقاليد الشرق الآسيويّة التي

تحتوي معارضة واعية للدولة «الغربية» أو المُغربَنَة. في الوقت نفسه، تبنّت مفاهيم «غربية» عن الجمهوريّة والمساواة [416].

كانت «كوريو» مشروعًا أيديولوجيًّا أكثر منه كيانًا سياسيًّا عمليًّا. تكمن أهميّته في دوره ممهدًا للـ «مانزهوغو»، وهي منطقة كانت تحت السيطرة اليابانيّة في منشوريا الواقعة شمال شرقي الصين، وأقيمت بين عامي 1932 و1945. في «مانزهوغو» عملت التيارات الدينيّة والروحيّة ضد (وضمن أيضًا) الإمبرياليّة اليابانيّة المتّشحة بالآسيوية الجامعة. ابتدأ بحث دوارا [417] في توضيح مسارات التدافع بين تلك القوى، لقرّاء اللغة الإنكليزيّة؛ إذ ركّز على ما سمّاه «الجمعيات الخلاصيّة» في «مانزهوغو» وغيرها من المناطق التي سيطر عليها اليابانيّون في الصين، ما أتاح لنا رؤية كيف يمكن اتّخاذ الروحانية الآسيويّة مستندًا إلى الفاشيّة وإلى الميل الروحاني المناهض للتسلّط معًا. مهدّ وجود مجموعات كـ «الجمعية الخلُقية» (أُسّست في عام 1918) و«جمعية الوحدة الكبرى لأديان العالم» (أُسّست في عام 1915)، و«جمعية الطريق» مع التنظيم الشريك لها «جمعية الصليب المعكوف الأحمر»؛ للغزو الياباني. في عام 1923، كان لدى تلك الجمعيات أعضاء بأعداد مليونيّة. واستندت معتقداتها الأساسيّة إلى نقد الماديّة «الغربية»، مع التشديد تحديدًا على ضرورة الاحتفاظ بالروحانيّة الآسيويّة والترويج لها، إضافة إلى توليفها مع الحضارة التكنولوجيّة في «الغرب». تؤشّر تلك الجماعات الخلاصيّة على وجود دعم شعبي لمفهوم الروحانيّة الشرقيّة. ويشي ذلك بأنّ الاستقبال السلبي الذي عاناه طاغور في الصين [418]، لم يكن بالضرورة معبّرًا حتمًا عن رأي عام واسع. إلى ذلك، تظهر تلك الجماعات أيضًا سهولة تمثّل الروحانيّة الآسيويّة ضمن النزعة الإمبرياليّة للآسيوية الجامعة. وبمجرّد تأسيس «مانشكو»، تقرّب الجيش الياباني من تلك الجمعيات، داخل ذلك الكيان الدمية وخارجه أيضًا. كمن ميلها إلى اليابان في تبنيها مثال الحضارة الشرقيّة المشتركة، هو مثال بدا كأنه يوحّد مصالح يابانيّة وصينيّة. وأوجدت اليابان مؤسّسة «الفضاء الآسيوي للازدهار المشترك» بهدف إضفاء شرعيّة على التوسّع الإقليمي الياباني في شرق آسيا، فيما رعت المؤسّسة آليّة للخيار المشترك. وعلى الرغم من زعم أنّ «فضاء الازدهار المشترك» يدافع عن الحياة الروحيّة لشعوب آسيويّة، إلا أنه مثّل برنامجًا فظًّا للتسلط و«ثقافة الرأسماليّة الشرقيّة» [419].

لم تتوقّف محاولات المزج بين الآسيوية الجامعة والروحانيّة الآسيويّة، بانتهاء الحرب العالميّة الثانية. وعلى وجه الخصوص، احتفظ ذلك المسعى بتأثير سياسي عابر في الهند. وبعد سلسلة من مؤتمرات سعت إلى

اكتساب طابع آسيوي جامع في الهند، إبّان حقبة الثلاثينيات من القرن العشرين، أطلق رئيس الوزراء الهندي الأول جواهر لال نهرو (Jawaharlal Nehru)، مبادرة طموحة «لجمع شعوب آسيا وحكوماتها معًا». وعقد «مؤتمر العلاقات الآسيويّة» في نيودلهي في عام 1947. واستخدم غاندي ونهرو وساروجيني نايدو [(420)] المؤتمر للحديث عن رسالة آسيا الروحيّة والخلُقية المتفرّدة، إلى «الغرب». وأُثقِلَت فكرة آسيا التي قدّمها المؤتمر بترسيمات تتوافق مع أفكار طاغور. ومثّل المؤتمر، وفق ملاحظة من فيرنر ليفي بعد أعوام قليلة، «ذروة التضامن الآسيوي». وعلى الرغم من ذلك، أضاف ليفي، لم يكن المؤتمر سوى «بداية انحدار ذلك التضامن» [(421)]. ولأزمنة طويلة، شكّل الاستعمار السائد في معظم دول آسيا، العتلة المحوريّة في محرّك نشر إحساسًا بالحاجة المتبادلة بين شعوب آسيا. جاء «مؤتمر العلاقات الآسيويّة» في وقت شرعت فيه القوميّة الهيمنة إلى التفكير السياسي، إضافة إلى تهميش الطموحات العابرة القوميّات. ووفق رؤية كينليسايد، فإنّه: مع تحقّق الاستقلال في الهند، ثم مجموعة من الدول الآسيويّة بعدها، أزيل فجأة حجر الزاوية لفكرة الوحدة الآسيويّة، بمعنى الوحدة في النضال من أجل الحريّة؛ كما انهار مجمل بنيان الآسيوية الجامعة، أقلّه في ذلك الوقت [(422)].

خلال خمسينيات القرن العشرين وستينياته، بدا أنّه يعاد إحياء الروحانيّة الآسيويّة عبر إحساس صاعد وأشد اتّساعًا بـ «العالم الثالث» باعتباره هُويّة أكثر خلُقية وأقل ماديّة بصورة عامة من «العالم الأول». «فلتولِد آسيا جديدة وأفريقيا جديدة»؛ ذلك كان شعار الخطاب الافتتاحي لـ «مؤتمر باندونغ» [(423)] في نيسان/ أبريل 1955. وجمع «مؤتمر باندونغ» 29 دولة حديثة الاستقلال أو بصدد الاستقلال، في العالم الأفرو - آسيوي. ونصح الرجل الذي ألقى خطاب الافتتاح في المؤتمر الذي استضافه بلده إندونيسيا، الرئيس أحمد سوكارنو، الوفود المشاركة بأنّه على الرغم من قدرتهم «على تكوين قوّة صغيرة ماديًّا»، إلا أنّهم يستطيعون «إدخال صوت المنطق إلى العلاقات الدوليّة. بإمكاننا تعبئة القوى الروحيّة والخلُقية والسياسيّة كلها لآسيا، لمصلحة السلام» [(424)].

ثمة نفسٌ إيحائي في كلمات سوكارنو؛ إذ شكّلت مقولة أنّ زعماء «العالم الثالث» يسعون إلى السلام، سلاحًا سياسيًّا، ورمزيّةً لاكتساب موقع رفيع أخلاقيًّا يترافق مع التفكير في الكيفيّة التي استندت فيها الحداثة الدَولاتيّة، إلى العنف.

في أوائل خمسينيات القرن العشرين، عملت القوميّة واستراتيجيّات متنوّعة في «الروحانيّة الآسيويّة»، على جعل رؤى «روحانيّة آسيا» بلاغة

عاطفيّة. في الحقيقة، في البلد الذي اعتبر ذات مرّة موطنًا للروحانيّة الآسيويّة - الهند - جرى تجاهل الهُويّة الآسيويّة باطراد. لكنّ صعود الاعتبارات القوميّة وكذلك هويّات جنوب آسيويّة وشرق آسيويّة أكثر مباشرة وإلحاحًا وإقليميّةً، أدّى إلى فكّ ارتباط الهنود عن الإحساس الواسع بـ «قارّتهم». وفي نهاية القرن العشرين، كتب رافي بالات في صحيفة **ذي هندو** في كانون الأول/ ديسمبر 2000 [425]، أنّه غدا واثقًا من إحساسه «بانفصال الهند عن المفاهيم السائدة بصدد آسيا». ولاحظ أنّ تلك العملية حدثت «في «الغرب»» كما في شرق آسيا وجنوبها الشرقي، وفق ما تشير إليه النقاشات [المكثفة في شرقي آسيا] عن «القيم الآسيويّة».

بالنسبة إلى بالات، يجب وضع «القيم الآسيويّة» دومًا بين مزدوجين؛ إذ يجد، على غرار آسيويّين كُثُر (من كل مناطق القارّة المتنازع عليها)، أنّها تعبير لا يخلو من الغرابة، أقلّه لأنها تشير ظاهريًّا إلى قسم محدد من آسيا. ومقارنة برؤية طاغور عن آسيا، يبدو النقاش عن القيم الآسيوّية ضيّقًا جغرافيًّا ومحدودًا سياسيًّا. في الحقيقة، يرتبط ذلك النقاش أحيانًا بنتيجة وحيدة هي النجاح الاقتصادي، وببلدين هما سنغافورة وماليزيا. ومع ذلك، فمنذ اندراج ذلك النقاش في خطاب عام، يمكن تقصّيه إلى سبعينيات القرن العشرين لكنه يؤرَّخ غالبًا في أواخر ثمانينيات ذلك القرن وتسعينياته المبكرة، تبنّى ترسيماته قادة سياسيّون واقتصاديّون في شرق آسيا.

«الغرب» الخامل والقيم الآسيويّة

الآسيويّون الكادحون

على الرغم من أنّ ما يشكل قيمة مركزيّة في منظومة القيم الآسيويّة ظل دومًا موضعًا للنقاش، يمكن ترجيح كون العمل هو تلك القيمة، خصوصًا العمل الكادح؛ إذ يربط تاريخ أخلاق العمل في آسيا، بمعنى تاريخ إعطاء أفضلية لأخلاق العمل بوصفه شيئًا كامنًا في صلب الثقافة الآسيويّة، أو أنه ما يجب الكفاح من أجله باستمرار؛ أي إنه يربط تاريخ الرأسماليّة في آسيا بصعود خطاب بلاغي عن القيم الآسيويّة. وعلى الرغم من التظهير المستمر لمساهمة الرأسماليّة في السلوك الآسيوي، إلا أنّ أخلاق العمل تمتلك علاقة بارزة وكاشفة مع الشيوعيّة؛ إذ غُرست فكرة أنّ الأعداء الطبقيّين هم طفيليّون يعيشون على فائض القيمة الذي ينتجه آخرون، على يد ما سُمّي بما لا يخلو من دلالة، «الحركة العمّاليّة»

في القرن التاسع عشر في أوروبا. وشكّل ذلك أفقًا داعمًا لثقافة سياسيّة يساريّة أعلت قيمة العمل الكادح والكفاح المستمر، باعتبارهما وسيلةً لغاية ولكونهما مُفيدَيْن بصورة أساسيّة. شهدت تلك المنظومة القيميّة الصارمة مزيدًا من التطور على يد السياسة الطليعيّة للبلاشفة: أن تكون ثوريًّا وشيوعيًّا حقيقيًّا أمر مرتبط باطّراد بالعمل الجبّار والتضحية الذاتيّة. ومُذْ رأى ناشطو اليسار المعادون الاستعمار علاقة طبقيّة بين بلدان الاستعمار الأوروبي وقوى المتروبول العالمي، تحتّم أن ترتسم الأخيرة في هيئة الطفيلي الخامل، وككسول يعيش برغد على حساب البلدان المُستَغَلّة في «العالم الثالث». على ذلك النحو، ارتسمت أخلاق العمل في الخيال الجغرافي للشيوعيّة الآسيويّة. على الضد من ذلك، تُرجِم مفهوم آسيا الحامل رؤية للإنسانيّة تتجاوز أو تتسامى على دور الشعب بما هو عنصر منتج، باعتباره أكذوبة رجعيّة.

في شرق آسيا المعاصرة، ساهم التقاطع بين الشيوعيّين والرأسماليّين في إعلاء قيمة العمل الكادح، في تسهيل انتقال الصين من الشيوعيّة إلى الاقتصاد الاستثماري. وكذلك يساعد ذلك التقاطع في تفهّم امتزاج خطابي الاشتراكيّة والرأسماليّة، اللذَين جريا على ألسنة القادة السياسيّين، سواء في «النمور الأربعة» الأصليّة (سنغافورة، كوريا الجنوبيّة، تايوان، وهونغ كونغ)، و«الأشبال الثلاثة» (ماليزيا، تايلاند، وإندونيسيا)، وهي المندرجة كلها ضمن «المعجزة الاقتصاديّة في شرق آسيا» [(426)].

في استخلاص للإملاءات من «اشتراكيّة العرْض» التي تميّز سنغافورة المعاصرة، وهي إحدى الدول الوثيقة الصلة بـ «القيم الآسيويّة»، قدّم شووا [(427)] التوجّه الآسيوي حيال العمل باعتباره مكوّنًا أساسيًّا يجعل من آسيا فاعلة ومميزة في السوق العالمية. بالتالي، يُنظر إلى العلاقة الآسيويّة مع العمل باعتبارها تفسيرًا مركزيًا للنجاح الاقتصادي الآسيوي. كما تقدّمت على باقي القيم الآسيويّة المفترضة، على غرار الروابط الأسريّة القويّة والروح الجماعيّة، لكونها تدعم تلك العلاقة الآسيويّة وتساندها مع العمل. ولا يخلو من دلالة أنه على الرغم من وجود علاقات أسريّة قويّة وروح جماعيّة في أرجاء آسيا، يُعتقد بأنّ غياب أخلاق العمل يصنع فارقًا مع الآسيويّين الذين هم خارج نطاق النقاش عن القيم الآسيويّة (خصوصًا الجنوب آسيويّين) في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، ومع (الشرق آسيويّين) الذين هم في المركز من ذلك النقاش. وحاجج المفكّر الماليزي نور الدين سوبيّي بأنّ الشرق آسيويّين يتميّزون بقدرتهم على «العمل الكادح»، وبملكَة «التوفير والادخار» [(428)]. في الحقيقة، أُفرِغَت الروحانيّة الآسيويّة بحد ذاتها من طموحها في التسامي،

وصيغَت بما يجعلها تشي بأنّ أخلاق العمل جزء أساس مميّز للتراث الشرق آسيوي. بالتالي، استُخدِمَت البوذيّة اليابانيّة والكنفوشيوسية في عدد من بلدان شرق آسيا، في شرح وإقامة البرهان على ملكَة الميل إلى التقشف والانضباط الذاتي والتضحية الذاتيّة. على نقيض ذلك، امتلكت الهند، وفق شرح فرانسيس فوكوياما، النوع الخطأ من الدين الآسيويّ، بمعنى أنها تعاني «السكر والقصور الذاتي» [429] بدعم من الباطنيّة الهندوسيّة. ويخبرنا فوكوياما بأنّ الهندوسيّة «هي نقيض الروح الرأسماليّة، في مناحٍ عدّة» [430].

ليس خلوًا من الدلالة، أنّ رؤية رئيس الوزراء الماليزي د. مهاتير محمد [431] عن القيم الآسيويّة، تشكّلت بأثر رغبته في تطبيع (وتطويع) الملاويين الأصليين مع توجّه حيال العمل ربطه [مهاتير] بالأقلية الصينيّة في تلك البلاد. ووفق مهاتير، تتعلّق القيم الآسيويّة في ماليزيا بدرجة أقل بالاحتفاء بظرف مُنجَز، وبدرجة أكبر بتتويج انتقال ثقافي - سمّاه مهاتير «ثورة في التفكير» - من شأنه تغيير الممارسات عند مجموعات موصومة بكونها لا تميل إلى العمل الدؤوب. في الحقيقة، ثمة أفق ترسمه الطبيعة الإثنية للقيم الآسيويّة، بعبارة أكثر تحديدًا الربط بين النجاح اقتصاديًّا واستطرادًا القيم الآسيويّة، وقيم الكنفوشيوسية والصينيّة، وهو يشكّل تيارًا قويًّا يتضمن إمكانية إثارة القلاقل في شرق آسيا وجنوبها الشرقي [432]. «ثمة توازٍ تجريبي واسع فعليًّا»، وفق ما يبيّن بينشز، «هناك نسبة عالية تمامًا بين الأثرياء الجدد في آسيا، من المتحدّرين من أصول صينيّة أو كنفوشيوسية، مقابل نسبة عالية بين المفتقدين ثروات جديدة، ممّن لا يملكون تلك الأصول» [433]. على الرغم من أنّ «الهُويّة الصينيّة» متنوعّة ومتأقلِمَة محليًّا، إلى أنّ ذلك التركيز الإثني من الثروات ساعد في ضمان استمرار التسييس للإثنية في منطقة غالبًا ما تعتبر فيها إدارة «التعدديّة الإثنية» عنصرًا حاسمًا في الاستقرار الوطني.

«الغرب» الخامل

شدّدت المقاربات المستندة إلى القيم الآسيوية، على الجماعة الموحّدة والتضامن الاجتماعي. في المقابل، قاست التقدّم الاجتماعي بمعايير اقتصاديّة غالبًا. وفي كتابه الذائع الصيت **هل يفكّر الآسيويّون؟** [434]، لم يكن كيشور محبوباني، سفير سنغافورة في الأمم المتحدة، ميالًا إلى الاعتذار في شأن أولوية تكوين الثروة باعتبارها المسار وبؤرة التركيز في الثقافة الآسيويّة. وإذ أجاب بـ «نعم» عن السؤال الغريب في عنوان الكتاب، فإنّه

وجد البرهان القاطع على ذلك في مصدر وحيد هو «الأداء الاقتصادي المذهل لمجتمعات شرق آسيا خلال العقود القليلة الماضية» [(435)].

كحال معظم مناصري القيم الآسيويّة، تستند فكرة كيشور محبوباني عن آسيا إلى تفسيرِ ما هو خطأ في «الغرب». وحلّت بديلًا من قلق طاغور بصدد الغربَنَة الميكانيكيّة والفاقدة الروح مقولات عن انحلال «الغرب» وانغماسه في الملذات. إنّه غرب سيكون مألوفًا لقرّاء الفصل الأول من هذا الكتاب. لكنّ صورة الغرب الفاسد، الخامل، المدمّر نفسه، ليست بالأمر الجديد لا في الغرب ولا آسيا. في المقابل، كان أمرًا غير مسبوق توظيفها بإطلاقيّة وتصديق كليّين، في تسعينيات القرن العشرين بهدف رسم هُويّة لآسيا، بل تحديدًا رسم المثال الآسيوي. لم يكن «إبطال «الغرب»» مجرد صورة مفضّلة لدى أنصار القيم الآسيويّة، بل صورة تعريفيّة أيضًا: من دون «انحلال الغرب» تضيع معقوليّة المفهوم القائل إنّ الآسيويّين الحقيقيّين أو الجيّدين متمسّكون بتكوين الثروة؛ ويضحي مجرد تخريب سطحي وممعن في الماديّة للهُويّة الآسيويّة. ويقدّم كيشور محبوباني سرديّة نموذجيّة عن مقولة انحلال «الغرب»: يمكن الاستعلاء وحده أن يفسّر لم تحاول مجتمعات غربيّة عدّة أنّ تتحدّى «قوانين الجاذبيّة» في الاقتصاد. هناك تلاشٍ للانضباط في الموازنة، وتكاثر في البرامج الاجتماعيّة والمشاريع المنتفخة كبراميل [نقل لحوم] الخنازير، مع الاستخفاف بالتكاليف. وتؤدّي المعدلات المنخفضة للتوفير والتوظيف في «الغرب» إلى انحدار تنافسيّته مقارنة بشرق آسيا. وتتأكل أخلاق العمل فيما يضلّل السياسيّون العمّال بإقناعهم بأنهم سيحتفظون بأجور عالية على الرغم من فقدانهم القدرة على المنافسة دوليًّا. وباتت القيادة غائبة. وتُحجَب الأصوات عن أيّ سياسي يتفوّه بالحقائق القاسية [(436)].

يعترف محبوباني أنّ «لا مجال للشك في كون المجتمعات الغربيّة تبقى بطرائق متنوّعة، أكثر نجاحًا من نظيراتها في شرق آسيا» [(437)]. ومع ذلك، لا يخلو من الدلالة أنّ الأمثلة الثلاثة التي يسوقها عن النجاح «الغربي»، ليست مؤشّرات اقتصاديّة بل هي مستوى الجامعات «الغربية»، والمراكز الفكريّة، وفِرَق الأوركسترا. بالتالي، يبدو النجاح «الغربي» أقرب إلى كونه قضيّة غير أساسيّة، خصوصًا عند مقارنته الأولويّة التي يوليها محبوباني إلى تكوين الثروة، وكذلك تفكير الآسيويّين في صدد «الغرب».

يُصدَم الآسيويّون باتّساع وعمق المشكلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي أصابت مجتمعات «غربيّة» عدّة. في أميركا الشماليّة، تعاني المجتمعات انهيارًا نسبيًّا في العائلة كمؤسّسة، طاعون الإدمان على المخدّرات وما يرافقه من مشكلات تشمل الجريمة، بقاء الغيتوات، والانطباع السائد

بحدوث انحدار في المعايير الخلَقية. وتُظهر إحصاءات الحكومة الأميركيّة التي تقصت الميول الاجتماعيّة بين عامي 1960 - 1990، أنّ تلك العقود الثلاثة شهدت زيادة معدل العنف الإجرامي بأربعة أضعاف، وارتفاع عدد العائلات الوحيدة المُعيل بقرابة ثلاثة أضعاف، وارتفاع عدد السجون الفدرالية والمحليّة [لكل ولاية] بثلاثة أضعاف. وتنتاب الآسيويّين الحيرة أيضًا حيال إدمان الأوروبيّين على شبكات ضمانهم الاجتماعي على الرغم من الدلائل الواضحة على أنها باتت تثقل مجتمعاتهم، وكوّنت إحساسًا بالقتامة حيال الآفاق الاقتصاديّة في المدى البعيد [438].

يمكن العثور على الصورة التوأميّة عن «الغرب» الخامل و«الغرب» «الخارج عن السيطرة»، في سرديات القيم الآسيويّة. إنّها تفسير لانحلال «الغرب» يحمل أحكامًا تاريخيّة. إنّها تظهر، وفق كلمات رئيس وزراء سنغافورة غوه شوك تونغ (Goh Chok Tong)، في خطاب ألقاه في اليوم الوطني لبلاده في 21 آب/ أغسطس 1994، «يمكن أن تخطئ المجتمعات بسرعة».

شهدت المجتمعات الأميركيّة والبريطانيّة تغيرات عميقة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. فوصولًا إلى مطلع الستينيات من القرن العشرين، كانت منضبطة، ومحافظة، مع كون العائلة مرتكزًا أساسيًّا لمجتمعاتها. ومنذ ذلك الحين، شهدت الولايات المتحدة وبريطانيا معًا ارتفاعًا حادًّا في عدد العائلات المفكّكة، والأمهات المراهقات، والأطفال غير الشرعيّين، والمراهقين المنحرفين، والسطو، والجرائم العنيفة [439].

تقليديًّا، اعتبر المُتغربِنون الآسيويّون والنقاد الآسيويّون للفراغ الروحي في «الغرب»، أنهم كانوا تحت ضغط إبهام «الغرب»، وأنّهم يردّون على قوّته الغاشمة. ضمن ذلك السياق، يمكن ملاحظة نوع من اللذة بين السطور في نصّي غوه ومحبوباني؛ إذ سجّل كلاهما أن الطاولات قُلِبَتْ، وأزف وقت أن نكون «نحن» من يتولّى الإشراف وإلقاء المحاضرات «عليهم».

على الرغم من حلاوته، وأخذًا بالسجلات التاريخيّة، ومع اعتدال معلن، فإنّ ذلك الانتقام يتضمن مجموعة من التناقضات الثابتة التي تفسد متعته. ألقى عالِم الاجتماع السنغافوري سويك - فانغ سيم (Soek-Fang Sim) ظلالًا من الشك على الطريقة المفرطة الحماسة التي يقدّم فيها السلوك غير الاجتماعي، باعتباره «غربيًّا». إنّ ذلك النوع من الإبعاد الجغرافي لخطايا الحداثة (التي صادفناها أيضًا في الفصل الثاني)، لم يردّد صدى الحقيقة قط. «مع تصاعد الإدراك بأنّ «الغرب» هو في الداخل وحتمي، وأنّ السنغافوريّين «تغربَنوا» بشكل لا رجوع عنه»، وفق مناظرة سيم [440]،

يكون ذلك النوع من الخطابة مطلوبًا «ليس لمجرد حماية أمّة سنغافورة من مخاطر «الغرب»، بل لحماية سنغافورة من السنغافوريّين». وبكلمات أخرى، يمثّل سلوك غوه ومحبوباني حيال «الغرب» سعيًا إلى رمي المشكلات الداخليّة على «الآخر». إنها عملية تطهير لأمّة تُعاقِب وتطلب الحماية الصارمة والانضباط الذاتي، إضافة إلى تأبيد صورة «الغرب» باعتبارها انزياحًا مكانيًّا لـ «شيطان الجماهير».

«ثروة جديدة» في آسيا

ثمة تناقض مثقل بالسخرية في مقاربات القيم الآسيويّة، يتمثّل في أنها تطفو بآسيا في السوق العالمية، ما يتسبّب في تأكّل التفرّد الإقليميّ والمحليّ للثقافة، واستطرادًا، للهُويّة الآسيويّة نفسها. وجزئيًّا، يظهر ذلك في طريقة الربط بين النجاح الاقتصادي و«الثروة الجديدة» في آسيا، واستهلاك أشياء «غربيّة» (أفلام، ثياب، ملابس، موسيقى وغيرها) [(441)]. بالنسبة إلى أنصار القيم الآسيويّة، غالبًا ما تظهر «قيمة» آسيا كأنها كامنة في ما لا يزيد إلا قليلًا عن كونها منافسًا متقدّمًا في عمليّة الليبراليّة الاقتصاديّة.

يُزعم على نطاق واسع أنّ محو آسيا عبر النجاح الاقتصادي، لطّف من وَقْعِهِ حقيقة أنّ القيم الآسيويّة تجمع الأهداف الاقتصاديّة مع قيم العائلة التقليديّة والشبكات التقليديّة. ويقال إنّ مزج القديم بالجديد يحمل وعدًا بدرب للحداثة يكون مختلفًا، وأقل اضطرابًا، وأقل بُعدًا من الإنسانيّة (المقارنة المحتّمة مع التصنيع «الغربي»). ثمة مفهوم آخر يذهب إلى القول إنّ ممارسات الأعمال في شرق آسيا أقلّ وحشيّة وذرائعيّة، من نظيراتها في «الغرب». ووفق كلمات الصحافي المختص بالأعمال شيو - شين ليو (Shui-shen Liu)، «اهتمام الصينيّين بالعلاقات الإنسانية أكبر من اهتمامهم، بـ «الأشياء»... في «الغرب»، «الأشياء» أكثر أهميّة من العلاقات الإنسانيّة» [(442)]. ربما أمكن الإقرار بأنّ الالتزام برؤية شاملة للتوظيف تبدّى بوضوح في مشاريع شرق آسيويّة عدّة، أقلّه قبل أواخر التسعينيات من القرن الماضي. إضافة إلى ذلك، يبدو أنّه يمكن تطويع العولَمَة من شبكات عائليّة معيّنة تستطيع التأقلم مع النيوليبراليّة العابرة للقوميّات (بصورة خاصة، يجري الحديث عن شبكات الأعمال في الصين بأنها عائليّة ومتأقلِمَة مع العولَمَة) [(443)].

في المقابل، لا تبدو الدلائل مقنعة وكافية على أن التتجير [صعود الأعمال التجاريّة] والتصنيع في شرق آسيا، يسيران يدًا بيد مع ثقافة تقليديّة صديقة للعائلة وداعمة لروح الجماعة. وإذا نُظِر إليها على خلفيّة

ما تشهده آسيا من التصنيع، والتحضّر السريع وغير الرحوم، وانتزاع الجذور الثقافيّة، يظهر أن تلك الأمثلة السابقة عن تأقلم العولَمَة مع شبكات عائليّة لا تصلح لأن تكون أمثلة عن نموذج واسع، بل سباحة ضد التيار، ما يثير أسئلة عن مدى أهميّتها. عانت الشبكات العائليّة ضغوطًا كبيرة إقليميًّا. وظهرت أنماط من الاستلاب والتفكك الاجتماعي، وتلك الأنماط هي نتائج محتّمة لعملية المزج بين زيادة الحركيّة الجغرافيّة، وأنماط التوظيف الزئبقي، وتنامي النزعة الاستهلاكية. باتت العزلة العائليّة وانعدام التيقّن خبرات شائعة بين من يعتمدون على وظائف في أعمال مهنية «سائبة» تهيمن على الاقتصادات «المعجزة». وقد أضيف إلى تلك الخبرات، تدمير الطرائق التقليدية في العيش، خصوصًا في الريف، والتدهور الكارثي المطّرد للبيئة الطبيعيّة. وتتجمّع تلك العوامل كلها لتثير سؤالًا عن القيمة التي يعطيها خطاب «القيم الآسيويّة»، لآسيا والآسيويّين[(444)].

حتى الأشد تزمّتًا بين أنصار مقولة أخلاق العمل الآسيويّة الصارمة، ربما بدوا أحيانًا غير مقتنعين. ولدى تقصّيه ما يسمّيه أخلاق العمل «الشرسة» في كوريا الجنوبيّة، لفت الصحافي الأسترالي كريغ شريدان بطريقة مفيدة، إلى الطريقة التي يقرّ بها الكوري العادي تلك التضحيات. مع ذلك، تظهر أيضًا تناقضات التضحية الذاتيّة في مقابلاته. في الحقيقة، من الصعب عدم التساؤل عما إذا بات نكران الذات اجتماعيًّا هدفًا بحد ذاته، عند الاستماع إلى كلمات إحدى المهنيّات الكوريّات، وهي أمٌّ أيضًا، وقد جادلت بأنّه: «من أجل تحقيق نمو اقتصاديّ، يجب عليك التضحية بالبيئة، إضافة إلى توجّهنا العقلي ونوعيّة حياتنا» [(445)]. وأضافت بأسى وبمجرد استطراد: «أريد مزيدًا من أوقات الفراغ، وأوقاتًا لأُمضيها مع طفلي» [(446)].

شكّل تأثير تلك القيم في تايلاند أحد موضوعات إيكاشاي في كتابه **خلف الابتسامات** [(447)]؛ إذ يعرض إيكاشاي مشاهد للريف التايلاندي كمكان للاهتراء الثقافي والنهب الاقتصادي. وتقرّ تلك العملية عبر الإشارة إلى التقاليد، والاحترام والقيم الآسيويّة، والزيادة المطردة في استخدام الشبكات العائليّة كبديل عن دولة الرعاية. تضحي العائلة موردًا اقتصاديًّا، يساء استخدامه ويتأكّل في الأوقات الطيّبة، لكن يمكن الاعتماد عليه عندما يقصّر الاقتصاد. وفي أثناء حديثه في خضم الانهيار الاقتصادي في عام 1997، بدا رئيس الوزراء التايلاندي شوان ليكباي (Chuan Leekpai)، واضحًا في شأن الوظيفة الاقتصاديّة لـ «قيم العائلة» الآسيويّة؛ إذ سبّبت الأزمة وجود عاطلين من العمل، لاحظ شوان «[أنّهم] يملكون خيار العودة إلى شبكات عائلاتهم الممتدة، ليعودوا إلى آبائهم، أمهاتهم، وأقاربهم» [(448)]. لم

يقاوم شوان إغراء مقارنة ذلك الوضع بـ «الغرب» الذي يفتقد علاقات عائليّة، ما يعني أنّ الأزمة الاقتصاديّة تؤدّي إلى مشكلات التشرد والفاقة. إلى ذلك، ولأنّ مصادر أخرى ضئيلة موجودة في تايلاند (كما في باقي اقتصادات «المعجزة» الاقتصاديّة)، يكون «الخيار» الذي وصفه شوان، إجباريًّا في حقيقة أمره. أعمق من ذلك، يظهر ذلك إيمانًا ساذجًا بأنّه بغض النظر عن قوى الاستلاب والزعزعة الجغرافيّة التي يطلقها الاقتصاد الرأسمالي، ستبقى العائلة مستقرة ومستعدّة عندما تسوء الأمور، وترفع عن كاهل الدولة عبء تقديم الدعم لمواطنيها.

«العولَمَة غربَنَة»: الانهيار الآسيوي

بدأت الأزمة الاقتصاديّة الآسيويّة في تايلاند في عام 1997. وفجأة، انكشف الاعتماد الثقيل للاقتصاد القومي التايلاندي على الثقة الهشّة للتوقّعات الأجنبيّة بخصوصه. «يرجع جذر الأزمة»، وفق ملاحظة الصحافي الاقتصادي برادفورد ديلونغ [(449)] «إلى التغيّر السريع في ثقة مستثمرين في القلب الصناعي للاقتصاد العالمي؛ في نيويورك وفرانكفورت ولندن وطوكيو». وسرعان ما أدى تهاوي هذه الثقة إلى سقوط معظم دول جنوب شرقي آسيا، في هاوية أزمة اقتصاديّة واجتماعيّة.

مع الانكشاف الصريح لحقائق الهيمنة «الغربية»، شرع المفهوم القائل إنّ «المعجزة» الآسيويّة كانت نتاجًا لازدهار وحصافة آسيويّين، في الظهور على أنه نوع من الخداع الذاتي. في مقالة نُشِرت في عام 1999، كتب عالم الاجتماع الماليزي بو تايك كهو: الآن تحوّلت المعجزة انهيارًا سريعًا لم يستغرق سوى عام ونصف، ويتدافع الآسيويّون كي يميّزوا أنفسهم من آسيويّين آخرين، أقلّه في عيون أسواق المال التي يهيمن عليها الغرب. وفي ظل الأوضاع التي ابتدأت في تموز/ يوليو 1997، تلاشى تقريبًا ذلك الإجماع الذي ساد النُخب الدَولاتيّة الآسيويّة حول قضايا حاسمة، وهو نوع من استبدال عملي لمبدأ «الإجماع الآسيوي». وفي معطيات اقتصادية ومالية، لم تستطع اليابان أو لم ترغب، في مساعدة باقي دول شرق آسيا في إنشاء صندوق نقد «آسيوي»، في مواجهة «معارضة غربيّة» [(450)].

توصّل وزير سابق في حكومة تايلاند، ليكهيت دهيرافغين (Likhit Dhiravegin) إلى موقف مماثل، بل أشدّ حدّة؛ إذ لاحظ عقب الأزمة أن «العولَمَة ليست عولَمَة حقًا»، وأضاف: العولَمَة «غربَنَة». ففي «الغرب»، انبثقت مؤسّسات كـ «صندوق النقد الدولي»، و«منظمة التجارة العالميّة» وغيرها. وكلها مقولبة ومنمّطة على نموذج الولايات المتحدة والاتّحاد الأوروبي [(451)].

حوّل الانهيارُ المفاجئ للإيمان بالنموذج الشرق آسيوي، «الغربَ الكسول» من جديد إلى قوّة انضباطية ومنضبطة. وبحسب قول سباركس [452]، «ما عاد الحلّ لمشكلات العالم متمثلًا في جعل «الغرب» أكثر شبهًا بالشرق، بل في جعل الشرق أكثر شبهًا بـ «الغرب»».

في الحقبة التي تلت الأزمة، تمثّلت ردّة فعل مجموعة من القادة السياسيين الشرق آسيويّين على التدخّل «الغربي» الاقتصادي المكشوف، بنوع من الاستسلام الرواقيّ [بمعنى التصالح مع الألم بمنطق التسليم به قضاءً]. حاول مهاتير، وهو الذي يصعب ترويضه، أن يعود إلى خطاب معاداة الاستعمار. وتحدث عن تلك المأساة برمّتها باعتبارها «مؤامرة غربيّة»، قادها «أحفاد المستعمرين القدماء المؤمنين بتفوّق العِرق الأبيض»، وقد صُمّمَت المؤامرة «كي تهزّ اقتصادات أمم المعجزة الآسيويّة» [453]. ومع ذلك، في ضوء الترحيل الجماعي للإندونيسيّين والفليبينيّين من ماليزيا في عام 2002، تجلّت قلّة اهتمام مهاتير نفسه بالتضامن الآسيوي. وأعمق من ذلك، تقوّضت محاولة مهاتير إحياء صورة «الغرب» عدوًّا بحقيقة أنّ شكل الرأسماليّة الآسيويّة التي شجّعها ونشرها هو بالذات، تضمّنت «غربَنَة» لا هوادة فيها لآسيا. يصح القول أيضًا إنّ تلك العملية كانت متشعّبة، مع مصادرة الثقافة «الغربية» وجعلها محليّة. ومع ذلك، لا تشكّل تحويرات العولَمَة مقاومةً لها. وتبدّدت السلطة المرجعيّة التي أناطها طاغور بآسيا، وحلّ بديلًا منها دور آسيا بوصفها مجرّد لاعب آخر في دائرة الرأسمال العالمي.

استنتاجات

شهدت آسيا انتقالًا من رؤية إلى أخرى في شأن انحلال «الغرب». وتمثّل ذلك في الانتقال من رؤية «الغرب» آلة بلا روح تنتج غربَنَة لا إنسانيّة، إلى رؤية «الغرب» كسولًا مفتقدًا المزية التنافسية. يكمن التفسير الأول «للغرب» في جوهر سرديات الروحانيّة الآسيويّة، فيما الآخر خيط مشترك بين المدافعين عن القيم الآسيويّة.

إنّ التحوّل الذي طرأ بين منتصف القرن العشرين وأواخره صوب مفاهيم هُويّة آسيويّة إقليميّة توّاقة إلى الخضوع إلى العولَمَة الليبرالية الجديدة بدّد جاذبية الروحانيّة الآسيويّة. ربما يروق لبعضهم أن يصف ذلك التحوّل بدلالة تقلّص قدرة جنوب آسيا على تحديد معنى آسيا، وصعود شرق آسيا علماني وبراغماتي. لكن، بما أنّه لن يكون لهذا التفسير تأثير نافع في تثبيت صور نمطيّة شكل تكوينها جزءًا من تحقيقنا، سيكون من

الأفضل مقاربة تلك السمات الإقليميّة باعتبارها قابلة للتغيير وموقّتة. ومع ذلك، سيكون مجافيًا للحقيقة القول إنّ مثال الروحانيّة الآسيويّة اندثر كليًّا في آسيا حاضرًا. بالأحرى إنّه متحجّر؛ إذ تجمّد على هيئة رأسمال ثقافي، ليصبح رمزًا لخصوصيّة إثنيّة آسيويّة. واستمر باعتباره وجاهة ثقافيّة قابلة للترويج، تقتضي أنّه بغض النظر عن شراسة سوق العمل في شرق آسيا ومرونتها، هناك قيم معيّنة، خصوصًا تلك المرتبطة بالعائلة، لن يطالها تغيير. بالتالي، يستمرّ استحضار جوهر غير ذرائعي للآسيوية، إلى حدّ كبير، لأنّه يقوّي شرعيّة النموذج المهيمن للنمو الاقتصادي. لكن، ربما هناك سبب آخر للاحتفاظ بذلك [الجوهر]؛ إذ تستقرّ الروحانيّة الآسيوية في مخيلاتنا لكونها فكرة فرضت ضرورتها ثوراتُ الحداثة، كما تقدّم أملًا مطلوبًا. وبينما تتآلف القيم الآسيويّة والقيم «الغربية» حاضرًا في جوقة تنشد، وفق كلمات [داعية الانفتاح الصيني] دينغ كيسياو بينغ، كلمات «المجد أن تكون غنيًّا»، يميل كثيرٌ إلى الإحساس بأنّ الحيوات المملوءة مادية وتصنيعًا، ليست حيوات مكتملة؛ ولعل آسيا تحتوي نوعًا آخر من القيم.

إنّ رؤية آسيا أنّها تمتلك القدرة على التسامي على «الغرب» والحداثة الصناعيّة معًا، ارتبطت بـ «الروحانيّة الآسيوية»؛ وهي رؤية تصعب تنحيتها. فهي تلقي بظلالها على النقاش، خصوصًا أن «قيم العائلة» الآسيوية معتمَدةٌ بأنها غير تجارية، فهي حجر الأساس لسلوك إنساني سيساعد آسيا في عبور أزمتها الاقتصاديّة الأخيرة. وكذلك تملك تلك الرؤية حضورًا سقيمًا في التوجّه الدَولاتي الآسيوي، وهو ذلك القائل إنّ الدولة توجّه، وتعرف كل شيء، ترعى المُحق وتعاقب المُسيء، وتتخّذ هيئة المعبود الكليّ القدرة والشامل المعرفة. بصورة ملموسة أكثر، كان العقل السياسي، وليس الليبراليّة الغامضة، الذي يظهر أنّه دفع نائب رئيس وزراء ماليزيا أنور إبراهيم، كي يجسّد فكرة عن آسيا أكثر ديمقراطيّة وأقل فقدانًا للروح - يراد تحقيقها عبر ما سمّاه «نهضة آسيويّة» - في مطلع تسعينيات القرن العشرين [(454)]. أشار مشروع إبراهيم بوضوح إلى طاغور بوصفه إلهامًا. وكذلك تحدّى مباشرة رؤية مهاتير عن «القيم الآسيويّة»، وهو فعل تمرّدي رأى كثيرٌ أنّه أدّى إلى اضطهاد إبراهيم (وإصدار حكم بسجنه 9 سنوات). ربّما يبدو زعم إبراهيم أنّ «الإنسان الآسيوي في جوهره إنسان متديّن» [(455)] منطويًا على مفارقة تاريخية، لكنّه يعكس مثاليات مستمرّة.

مطالعة إضافية

الآسيويّة الجامعة

يمكن العثور على خلفية تاريخيّة إضافية عن التناقضات في فكرة الآسيوية الشاملة، في: Duara, P. «The Discourse of Civilization and Pan - Asianism.» *Journal of World History*. vol. 12, no. 1 (2001), pp. 99 - 130.

Iida, Y. «Fleeing the West, Making Asia Home: Transpositions of Otherness in Japanese Pan - Asianism, 1905 - 1930.» *Alternatives*. vol. 22 (1997), pp. 409 - 432.

هناك مراجعة حديثة عن الإمبريالية اليابانيّة الآسيوية الجامعة في: Young, Louise. *Japan’s Total Empire: Manchuria & the Culture of Wartime Imperialism*. Berkeley: University of California Press, 1998.

القيم الآسيويّة

ثمة مؤلفات نقدية متزايدة عن القيم الآسيويّة، وقد أوردنا أدناه بعضًا من أنفع المصادر. في المقابل، يكون مجديًا الرجوع إلى أعمال من تبنّوا القيم الآسيويّة كـ: Mohamed, Mahathir. *The Malay Dilemma*. Singapore: Asia Pacific Press, 1970.

_________. *The Challenge*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1986.

_________. *A New Deal for Asia*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1999.

Lee Kuan Yew. From Third World to First. New York: Harper Collins, 2000.

Mahbubani, Kishore. *Can Asians Think? Understanding the Divide between East & West*. South Royalton, Vermont: Steerforth Press, 1998.

Ibrhim, Anwar. *The Asian Renaissance*. Singapore: Times Books International, 1996.

تتبنّى أغلبية التعليقات الأكاديمية عن القيم الآسيويّة وجهةَ نظر ونبرة نقديتين. من بين المساهمات الأكثر معرفة وتميّزًا، يبرز: Barr, M. *Cultural Politics & Asian Value: The Tepid War*. London: Routledge, 2002.

_________. *Lee Kuan Yew: The Beliefs behind the Man*. Richmond: Curzon, 2000.

Bell, D. et al. *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*. Basingtoke & New York: Macmillan/St. Martin’s Press, 1995.

Chua, B. «'Asian - Values» Discourse and the Resurrection of the Social.» *Positions: East Asia Cultures Critique*. vol. 7, no. 2 (1999), pp. 571 - 592.

Kahn, J. «Malaysian Modern or Anti - Anti Asian Values.» *Thesis Eleven*. vol. 50 (1997), pp. 15 - 33.

Khoo Boo Teik. «The Value(s) of a Miracle: Malaysian & Singaporean Elite Constructions of Asia.» *Asian Studies Review*. vol. 23, no. 2 (1999), pp. 181 - 192.

Sheridan, G. *Asian Values, Western Dreams: Understanding the New Asia*, St. Leonards, New South Wales: Allen & .Unwin, 1999

(411) ورد لدى: D. Chakrabarty, *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 160.

(412) L. Colussi (ed.), *Universality in Tagore: Souvenir of a Symposium* (Calcutta: Nitika/Don Bosco and Firma KLM Private Limited, 1991).

(413) T. Sharma, (ed.), *Essays on Rabindranath Tagore* (Ghaziabad: Vimal Prakashan, 1987); M. Chakrabarti, *Rabindranath Tagore: Diverse Dimensions* (New Delhi: Atlantic Publishers, 1990), and B. Chatterjee, *Rabindranath Tagore and Modern Sensibility* (Delhi: Oxford University Press, 1996).

(414) A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self* (Delhi: Oxford University Press, 1994), pp. 83-84.

(415) P. Duara, «The Discourse of Civilization and Pan-Asianism,» *Journal of World History*, vol. 12, no. 1 (2001).

(416) Ibid., p. 112.

(417) P. Duara: «Transnationalism and the Predicament of Sovereignty: China, 1900-1945,» *The American Historical Review*, vol. 102, no. 4 (1997); «The Discourse of Civilization and Pan-Asianism,» and *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern* (Lanham, Md: Rowman and Littlefield, 2003).

(418) يُنظر الفصل الرابع.

(419) ربما انضوت تلك الجمعيات الخلاصيّة تحت جناح السلطات الاستعماريّة اليابانيّة، لكنها احتفظت بـ «طوباويّتها المساواتيّة» وبتمسّكها بنشاطها الروحيّ والخيريّ، صارت شريكًا له قدرة كامنة على التخريب. في الحقيقة، أبدت تعاونًا محدودًا: «في المناطق الريفيّة والطرفيّة»، وفق شرح دوارا، «أينما اعتبرت الجمعيات أنّ النظام المؤيّد لليابانيّين غير متوافق مع مُثُلها وأهدافها - سواء ما يتعلّق برؤيتها للتسامي أم فهمها المجتمع المثالي - عمدت إلى مساندة المعارضة لذلك النظام» (ص 125). بالتالي مثّلت الجمعيات الخلاصيّة دربًا آخر للروحانيّة الآسيويّة الجامعة، وبدت أقرب إلى الطريق الذي تمنى طاغور السير فيه. Duara, «The Discourse of civilization and Pan-Asianism,» p. 125.

T. Yabe, «Greater East Asia Co-Existence Sphere,» in: J. Lebra (ed.), *Japan's Greater East Asia Co-Prosperity Sphere in the World War II: Selected Readings and Documents* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975).

(420) كانت ساروجيني نايدو (Sarojini Naïdu) (1879 - 1949) أول امرأة هنديّة تشغل منصب الرئاسة في «حزب المؤتمر الهندي»، إضافة إلى كونها شاعرة وناشطة في مجال حقوق المرأة. (المترجم)

(421) W. Levi, *Free India in Asia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1952), p. 39.

(422) T. Keenleyside, «Nationalist Indian Attitudes towards Asia: A Troublesome Legacy for Post-Independence Indian Foreign Policy,» *Pacific Affairs*, vol. 55, no. 2 (1982), p. 224.

(423) عقد مؤتمر باندونغ في ذروة «الحرب الباردة»، وكان تأسيسًا لـ «حركة عدم الانحياز» التي سعت إلى النأي بالشعوب عن الانخراط في الصراع بين الكتلتين الرأسماليّة والشيوعيّة. (المترجم)

(424) A. Sukarno, «Let a New Asia and Africa be Born,» in: L. Castle & H. Feith (eds.), *Indonesian Political Thinking: 1945-1965* (Ithaca:

Cornell University Press, 1970), p. 459.

(425) R. Palat, «India and Asia,» *The Hindu*, 04/12/2000, At: http://www.hinduonnet.com/thehindu/2000/12/04/stories/05042524.htm, Accessed 28 August 02.

(426) World Banks, *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

(427) B. Chua, «'Asian-Values' Discourse and the Resurrection of the Social,» *Positions: East Asia Cultures Critiques*, vol. 7, no. 2 (1999).

(428) أورده: A. Milner and D. Johnson, «The Idea of Asia,» at: <http://www.anu.edu.au/asian studies/ideas.html>, accessed: 28/8/2002.

(429) F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Hamish Hamilton, 1992), p. 228.

(430) Ibid., p. 228.

(431) Mahathir Mohamed, *The Malay Dilemma* (Singapore: Asia Pacific Press, 1970).

(432) L. Lim and P. Gosleng (eds.), *The Chinese Southeast Asia: Ethnicity and Economic Activity* (Singapore: Maruzen Asia, 1983).

(433) M. Pinches, «Cultural Relations, Class and the New Rich of Asia,» in: M. Pinches (ed.), *Culture and Privilege in Capitalist Asia* (London: Routledge, 1999), p. 18.

(434) K. Mahbubani, *Can Asians Think? Understanding the Divide between East and West* (South Royalton, Vermont: Steerforth Press, 1998).

(435) Ibid., p. 23.

(436) Ibid., p. 97.

(437) Ibid., p. 25.

(438) Ibid., p. 25.

(439) أورده: G. Sheridan, *Asian Values, Western Dreams: Understanding the New Asia* (St. Leonards , New South Wales: Allen & Unwin, 1999), p. 72.

(440) S. Sim, «Asian Values, Authoritarianism and Capitalism in Singapore,» *Javnost: The Public*, vol. 8, no. 2 (2001), p. 51.

(441) يُنظر: R. Robison and D. Goodman (eds.), *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonalds and Middle Class Revolution* (London: Routledge, 1996), and Pinches (ed.), «Cultural Relations, Class and the New Rich of Asia».

(442) وارد لدى: H. Tai, «The Oriental Alternative: An Hypothesis on Culture and Economy,» in: H. Tai (ed.), *Confucianism and Economic Development* (Washington: Washington Institute Press, 1989), p.19.

(443) وفق ما ناقشه كاستلز: M. Castells, *End of Millennium* (Oxford: Blackwell, 1998).

(444) W. Bello and S. Rosenfeld, *Dragons in Distress: Asia's Miracle Economics in Crisis* (London: Penguin, 1991); W. Bello, «Strip-Mining the Future,» *New Internationalist* (January 1995), and R. Swift, «Unmasking the Miracle,» *New Internationalist* (January 1995).

(445) Sheridan, *Asian Values, Western Dreams*, p. 221.

(446) وفق تشديد من خان J. Kahn, «Malaysian modern or Anti-Anti Asian Values,» *Thesis Eleven*, vol. 50 (1997), p. 29 وآخرين، «تردّدت أصداء القيم الآسيويّة بقوّة ضمن دوائر واسعة للماليزيّين العاديّين» وآسيويّين آخرين، ما يشير إلى صعوبة إغفال تلك الرؤية عن آسيا باعتبارها شرنقة من النخبويّين. ومع

ذلك، مهما كان مبلغ شعبيتها، تبقى المسألة أنّ القيم الآسيويّة تحتوي ما يصعب هضمه من مزيج النيوليبراليّة والتقليديّة، إضافة إلى أنّ ضآلة محتواها سياسيًّا واجتماعيًّا يصعّب من قدرتها على الدفاع فعليًّا عن الحس بالهُويّة والتضامن الإقليمي. إنّ سرعة صعود وسقوط خطاب «القيم الآسيويّة»، تجعله يبدو منتجًا نموذجيًا عن ثقافة متَقَلقِلَة وسريعة الحركة لرأسماليّة مابعد الحداثة المعاصرة. وفي هذا الصدد، فإنّ سطحيّة «القيم الآسيويّة»، وعدم قدرتها على اتّخاذ أي مظهر سوى كونها تأمّلًا محليًّا في الثقافة الرأسماليّة الشاملة، شكّلا جزءًا من جاذبيّتها. المفارقة الساخرة تكمن في ربط خطاب «القيم الآسيويّة» بالترويج للعمل الشاق، إلا أنّها بوصفها أيديولوجيا تستطيع غالبًا أن تبدو ملائمة وسطحيّة على نحو كسول. ووفق ملاحظة خان، إنّ نظريّة «القيم الآسيويّة»، هي «واهنة بوضوح، وتكراريّة على نحو فائق» (ص 19).

(447) S. Ekachai, *Behind the Smiles: Voices of Thailand* (Bangkok: Thai Development Support Committee, 1993).

(448) وارد لدى: Sheridan, *Asian Values, Western Dreams*, p. 179.

(449) J. Bradford Delong, «Corral the Biannual Crises,» *Los Angeles Times*, 28/1/1998.

(450) Khoo Boo Teik, «The Value(s) of a Miracle: Malaysian and Singaporean Elite Constructions of Asia,» *Asian Studies Review*, vol. 23, no. 2 (1999), p. 188.

(451) وارد لدى: Sheridan, *Asian Values, Western Dreams*, p. 187.

(452) C. Sparks, «The Eye of the Storm,» *International Socialism*, vol. 78 (1998), p. 4.

(453) وارد لدى: A. Milner, «'Asia' Consciousness and Asian Values,» at: <http://www.anu.edu.au/asianstudies/cons_vals.html>, Accessed: 28/8/2002.

(454) A. Ibrahim, *The Asian Renaissance* (Singapore: Times Books International, 1996).

(455) وارد لدى: Milner and Johnson, «The Idea of Asia.»

الفصل السادس
طوباويّة غربيّة: «الغرب» النيوليبرالي

مقدّمة

ما زالت فكرة «الغرب» رائجة. على الرغم من أنّ التوقّعات الواثقة بأنّ زواله حتمي ووشيك، رافقت مراحل وجوده كلها، إلا أن الغرب اليوم مفهوم واسع الانتشار اليوم أكثر منه قبل قرن، وربما، في أيّ وقت مضى. التحدّي الذي يطرح نفسه هو تخمين المسار المعاصر لفكرة «الغرب»، ورسم خريطة أوليّة لتضاريس حاضر «الغرب» ومستقبله.

سأصف في هذا الفصل بعض الميول ضمن التصوّرات المعاصرة عن «الغرب». إنّها ميول تتسم بالضيق الأيديولوجي. بعبارة أكثر تحديدًا، سأزعم أنّ فكرة الغرب التي أصبحت الأكثر شيوعًا لدى الناس في شتّى ربوع شعوب العالم اليوم، هي أكثر ضيقًا أيديولوجيًّا من كل صور «الغرب» الماضية.

سأشدّد على أنّ «للغرب» المعاصر ثقة قوية بنفسه، خصوصًا مفهوم أن مشروع «الديمقراطية الليبراليّة» «الغربي» يمثّل للإنسانيّة الخيارَ الوحيد القابل للتطبيق. هذا المزيج من الضيق والثقة يقودني إلى استنتاج سياسي أنّ ضرر الرؤى النيوليبراليّة للغرب بات، عندما توضع في الميزان، أكبر من فائدتها بالنسبة إلى الديمقراطية، بل يجب التمييز بين الاثنين. في الحقيقة، أصف التوكيد لانتصار «الغرب» عبر الرأسماليّة النيوليبراليّة بأنّه خطاب سياسي طوباوي. ويهدف هذا النقد إلى إنهاء حال التعوّد والألفة على المنطق الكلي الحضور للعولَمة النيوليبراليّة، ولإظهار مدى الغرائبيّة في ما يقدّم غالبًا بوصفه براغماتيًا وحتميًا.

نحو الطوباويّة

لدى بنيامين كيد (Benjamin Kidd) نموذج للحضارة «الغربية» يستند إلى قوّتها العسكريّة. وكان «غرب» رامسي ماكدونالد مجموعة من الممارسات الشرعيّة والخلُقية الهادفة إلى دعم مجتمع إنساني خذلته القوى الإمبرياليّة. وكان «غرب» تروتسكي موئلًا لخيال اشتراكي. مثلما تغيّرت الحدود الجغرافيّة للمكان الذي يفترض أنّه يضم «الغرب» في جنباته، كذلك فعلت الإملاءات السياسيّة للغرب و«الغربنة». تشمل الرؤى الآنفة الذكر عن «الغرب» إيمانًا بأنّ أوروبا «الغربية» هي مركز حضارة العالم. وعلى الرغم من اشتراك تلك الرؤى في أشياء كثيرة، تبقى القضية أنّ «الغرب»، حتى ضمن «الغرب» (الذي لم يثبت أنّه الأرض الأكثر خصوبة للرؤى النقديّة عن ذلك الموضوع)، جرى تخيّله بطرائق متنوّعة. وحاضرًا، يسود افتراض على نطاق واسع، في «الغرب» وعبر الكرة الأرضيّة، أنّ

للنموذج «الغربي» معنى أشد اتّساقًا. ويُنظَر إليه على أنه شكل اجتماعي - اقتصادي يجمع بين حريّة السوق والمؤسّسات الديمقراطيّة. وفي الأغلب، يُشار إلى ذلك النموذج أنه «الديمقراطيّة الليبراليّة».

ثمة تاريخ معقّد لليبراليّة الديمقراطيّة. وتقليديًّا، صيغت نظرياتها عبر معطيات التعدّدية السياسيّة وتقييد سلطات الدولة على الأفراد [(456)]. وكذلك، رُبِطت بتطلّع إلى دولة ليبراليّة أصيلة محايدة بشكل حميد أو غير مبالية بالخيارات المختلفة لمواطنيها [(457)]. في المقابل، لا يخلو من الدلالة أنّ المعلّقين المعاصرين للانتصار «الغربي» ينثرون في نصوصهم مصطلحات الليبراليّة الديمقراطية، إلا أنّهم لا يشعرون بالحاجة إلى استخدام تلك التقاليد النظريّة [(458)]. بالنسبة إلى تلك المجموعة، يرتبط مصطلح «ليبرالي» ارتباطًا وثيقًا بالاقتصاد والمجتمع الرأسماليَّين. بالتالي، تُستَعمَل عبارة «الديمقراطية الليبراليّة» للإشارة إلى أساس اقتصادي رأسمالي مرتبط بعملية سياسيّة موثوقة ديمقراطيًّا. وسعيًا إلى إظهار وجود ذلك الانزلاق الاصطلاحي وأهميته، يبدو ملائمًا الحديث عن هذا النموذج الجديد، ليس باعتباره «ليبراليّة ديمقراطيّة»، بل لأنّه «ديمقراطيّة رأسماليّة»، أو بالأحرى «ديمقراطيّة نيوليبراليّة».

انبثقت المعطيات الاقتصاديّة لهذا النموذج ليس بمجرد اعتبارها مسارًا مفضّلًا من مؤسّسات دوليّة (خصوصًا، «صندوق النقد الدولي» و«البنك الدولي»)، بل باعتبارها الخيار الوحيد الذي يوصف بأنّه قابل للتطبيق. من المثير ملاحظة أنّ كثيرًا ممن يعارضون هذا الإجماع محافِظون سياسيًّا [(459)] أو يضعون أنفسهم بشكل عام مؤيدين للرأسمالية [(460)]. وإلى جانب اليساريّين ومناهضي الرأسماليّة، يحتج أولئك النقّاد المحافظون على منطق «حجم واحد يلائم الجميع» المرتبط بالعولَمَة النيوليبراليّة. في كتابه **رأسمالية بمحرك تيربو** [(461)]، يُبرز إدوارد لوتواك حيرته من الطابع التبشيري لهذا الإيمان الجديد [العولَمَة النيوليبراليّة]. ويورد أنّه «حاضرًا، تبدو النُخب الأميركيّة جُلُّها» إضافة إلى «رجال الأعمال على امتداد الأرض»

على اقتناع تام بأنهم عثروا على المعادلة الرابحة للنجاح الاقتصادي - المعادلة الوحيدة - التي تصلح لكل بلد، غنيًّا كان أم فقيرًا، لكل الأفراد الراغبين والقادرين على نقل الرسالة، وبالطبع، إنّها تصلح أيضًا للنخب الأميركيّة. [تلك المعادلة هي] الخصخصة + إلغاء التوجيه + العولَمَة «رأسماليّة بمحرك تيربو» = الازدهار [(462)].

لفهم مدى حداثة هذا الموقف، من الضروري امتلاك بعض المعرفة عن

مصير السرديّات الأخرى عن «الغرب»، في السنوات التي أعقبت الحرب العالميّة الثانية. ثمة سرديّتان تتطلّبان اهتمامًا منّا، هما: 1 - الديمقراطية الاشتراكيّة

2 - غربَنَة الثقافة العالميّة

من الواضح أنّ الرؤية الأولى للغرب متباينة مع قصة صعود الديمقراطية النيوليبراليّة «الغربية». وصُمّمَت الثانية لتوحي بأنّ أحد أسلافها المباشرين ضمن خطاب انتصاريّة «الغرب» في مواجهة إنهاء الاستعمار، تمثّل في محاولة تصوير «الغربنة» أنها عملية محتّمة لا يمكن وقفها.

الديمقراطيّة الاشتراكيّة: «الغرب» غير المُعلن

عند بداية القرن العشرين، كان «الغرب» صنوًا لأوروبا الغربيّة. فُهِمَت الولايات المتحدة أنها غرب في معنى حصري يتمثّل في كونها تصديرًا أو امتدادًا «للغرب» الحقيقي. تعزّز انتقال الولايات المتحدة من وضعيّة هامشيّة إلى وضعيّة مهيمنة، بصعود قواها العسكريّة والصناعيّة وتوظيفها. وكذلك نتج ذلك من الصورة الثابتة عن الانحدار، التي التصقت بأوروبا الغربيّة منذ «اقتتال الإخوة» في الحرب العالميّة الأولى بين عامي 1914 و1918.

«أوروبا مدمَّرة»، وفق إعلان تروتسكي في المؤتمر الثالث للـ «كومنترن» في عام 1921: «انتقل المركز الاقتصادي إلى أميركا» [(463)]. وكان القادة السوفيات هم الأسرع في ملاحظة ذلك، وفق ما يوحي به عنوان رئيس في صحيفة الـ **إزفستيا** (*Izvestiya*) [الناطقة بلسان الحزب الشيوعي السوفياتي] في عام 1921 أيضًا، أورد أنّ الولايات المتحدة صارت «المهيمن على العالم» [(464)]. وعند نهاية الحرب العالميّة الثانية، كان موقف أوروبا أشد ضعفًا. وإذ سقطت بين قوّتين عُظميَين، أضحى فقدان الإمبراطورية محتّمًا، فبدت متقلصّة ومُهانَة: «في ظل آلام الحرب العالميّة الثانية»، وفق كلمات توينبي، «كان تقزّم أوروبا أمرًا لا تخطئه العين، بل حقيقة مكتملة» [(465)].

ظلّت أوروبا «الغربية» منغرسة في «الغرب». ومع تزايد حظر الترابط مع الانتماءات العِرقيّة التي تعلّقت بأذيال مصطلح «الغرب»، ضمنت أوروبا أنها لن تُطرد من النادي «الغربي». لقد أزف الوقت لتكون أوروبا هامشًا. وحتى مع وحدة أوروبا «الغربية» ضمن «المجموعة الاقتصاديّة

الأوروبيّة» ثم الاتّحاد الأوروبي، آلت أوروبا إلى وضعيّة اللاعب الثانوي في عملية تشكيل معنى «الغرب». لم تكن تلك الهامشيّة تعبيرًا عن غياب الابتكار السياسي. فبصورة خاصة، تميّزت السياسات في أوروبا «الغربية» مابعد الحرب العالميّة الثانية، بقبول واسع وعميق لشكل سياسي اندرج في الماضي ضمن التقليد المُعارِض في معظم أنحاء أوروبا، هو أساسًا الديمقراطيّة الاشتراكيّة. مع ذلك، تضمّن تدني قدرة أوروبا على العمل بوصفها رمزًا مركزيًا للغرب، ألا يكون للديمقراطية الاشتراكيّة لمابعد الحرب العالميّة الثانية التي تبنّتها شعوب أوروبيّة غربيّة عدّة، سوى تأثير هامشي قصير المدى في تكوين مفهومي «الغربنة» والعولَمَة. في لحظة وصول قضايا العدالة الاجتماعيّة أخيرًا إلى المقدّمة في قلب الموئل القديم للغرب، صارت تلك الاهتمامات تُهمّش باطّراد في فكرة «الغرب».

في دراساتها العميقة للسياسات البريطانيّة في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، لفتت كيربي [(466)] إلى «المزاج المعارض للنمط الأميركي في الرأسماليّة، الموجود في بريطانيا، وهو أمر يصعب حتى تخيّله اليوم». كان ذلك التيار السياسي عرضةً لأن يلتبس عليه الفارق بين الديمقراطية الاشتراكيّة والشيوعيّة السوفياتيّة. ووفق ما بيّنت كيربي، كان مسؤولو وزارة الخارجية فائقي الحساسيّة لتلك المسألة، وجهدوا للنأي بصورة بريطانيا في الخارج عن الاشتراكيّة. وخفّف من ذلك الطموح حقيقة أنّ التجارب الواسعة مع «الاقتصاد المختلط» الذي ميّز سياسات الدول الأوروبيّة بعد الحرب العالميّة الثانية (على شاكلة برامج التأميم والتوسّع في تقديمات الرعاية الاجتماعيّة «من المهد إلى اللحد»، في عدد من البلدان الأوروبيّة الغربيّة)، أديرت بقدر من الأيديولوجيا أقل كثيرًا مما يجري تخيّله أحيانًا. قُدّمت تلك البرامج بصورة أساسيّة بوصفها حلولًا عمليّة للاقتصادات التي مزّقتها الحرب. لذلك، أُسكِتَت الرغبة في إعلان الديمقراطيّة الاشتراكيّة نموذجًا عالميًّا، بأثر من الإحساس بأنه، حتى لو كانت الديمقراطيّة الاشتراكيّة مرغوبة، ليس من شأن الرأسماليّة ببساطة التصدي لمهمة إعادة بناء دول جديدة وحديثة.

منذ ستينيات القرن العشرين، انتشرت قناعة مطردة بأنّ الاشتراكيّة أيديولوجيّة فيما الرأسماليّة براغماتيّة و«متشامخة»، ما قد يعطي نوعًا من النكهة البدهيّة المعاكسة للملاحظات الوارده أعلاه في شأن الديمقراطيّة الاشتراكيّة. ومع ذلك، كانت نفعيّة واشتراكيّة مابعد الحرب العالميّة الثانية واضحة تمامًا لكُتّاب غير منحازين، في حقبة الأربعينيات من القرن العشرين. «إنّ ظروف مابعد الحرب في أوروبا الغربيّة ليست سيئة إلى حدّ إعطائها العلاجات اليائسة التي تصفها الشيوعيّة»، قال

توينبي لمستمعيه في محاضرة ألقاها في «شاتهام هاوس» في عام 1947، وأضاف: لكنّ أوروبا الغربيّة ليست في الوقت نفسه، على درجة من الازدهار تمكّنها من الإقدام على التبنّي غير المُخَفّف لنظام المشاريع الخاصة الذي ما زال سائدًا في أميركا الشماليّة، فوق نهر الـ «ريو» [الذي يفصل المكسيك عن الولايات المتحدة]. في تلك الأوضاع، تحاول بريطانيا العظمى وجيرانها الوصول إلى تسوية عمليّة - متلائمة مع أوضاعها الاقتصاديّة الخاصة الآن وهنا، ومتقبّلة تعديلاتها الخاصة (في كِلا الاتجاهين) لأنّ تلك الأوضاع ربما تتغيّر للأحسن أو للأسوأ - بين حريّة منفلتة [للمشروع الخاص] واشتراكيّة بلا ضوابط (467).

اعتبر عدد من الاشتراكيّين الأوروبيّين أنّ مرحلة مابعد الحرب العالميّة الثانية تمثّل فرصتهم التاريخيّة لدفن الرأسماليّة إلى الأبد. لكنّ الثقة السياسيّة التي أبداها الاشتراكيّون في ذلك الوقت، تغذت بدرجة أقل من المثاليّة الحالمة، وبدرجة أكبر من الحقيقة الملموسة أنّ الرأسماليّة لم تَبْدُ طريقًا موثوقًا به لتأمين إعادة البناء في مرحلة مابعد الحرب، أو تكوين مجتمع من النوع الذي بات العُمّال الأوروبيّون يطلبونه. في الحقيقة، صيغت تلك الاعتبارات قبل الحرب وخلالها. نشر ج. د. هـ. كول كتابه الصغير **أوروبا، روسيا، والمستقبل** (468) في بريطانيا في عام 1941، الذي هو أساسًا نص عن سؤال مركزي طرحه المؤلِّف: «هل تستطيع أوروبا العودة إلى الرأسماليّة؟» (469). وكاشتراكي، جاءت إجابة كول متوقّعة. لكن، ما بدا أقلّ توقّعًا تشديده على كون الرأسماليّة غير عمليّة. ومن دون رقّة جفن، جاءت إجابة كول عن سؤاله قاطعة كأنها حسٌّ بدهي: لا. وصف الرأسماليّة بأنها أيديولوجيا من الماضي: إنّ إصلاح نظام الدولة القديم على أسس رأسماليّة، وفق اعتقادي، أمر صار الآن خارج النقاش عند تناول المساحات الوازنة، فلا يوصف بأنه حلّ يتضمّن أيًّا من عناصر النجاح الدائم (470).

سعى كول إلى تعريف الاشتراكيّة «الغربية» بوصفها ديمقراطيّة اشتراكيّة، لذلك ميّزها من الشكل السوفياتي للاشتراكيّة. وأورد أنّ تبني الاشتراكيّة «لا يعني»: أنّ الاشتراكيّة الغربيّة يجب عليها الإيمان بالشيوعيّة الروسيّة. هناك طرائق في التفكير والعيش في المجتمعات الاشتراكيّة «الغربية»، تجعل ذلك الإيمان مستحيلًا، إضافة إلى كونه غير مرغوب فيه (471).

تحمل هذه الكلمات صوت الدفاع عن التقليد الاشتراكي «الغربي». مع ذلك، فالأحرى القول إنه إعلان جبان؛ إذ يختزل كول دفاعه عن الديمقراطيّة الاشتراكيّة بأنّها «تلائمنا». عكس تردّدُ كول في انتقاد الاتّحاد

السوفياتي دورَ السوفيات في الحرب. مع ذلك، الواضح أنّ تعريف الاشتراكيّة «الغربية» على طريقة كول، مع الأخذ بالاعتبار أنّ اشتراكيّة الاتّحاد السوفياتي صيغت على هيئة حضارة عالميّة جديدة، يعني النظر إليها على أنها شكل محلّي يلائم الأوضاع المحليّة في أوروبا «الغربية»، ما يحمل تسليمًا بكونها هامشيّة.

ثمة اكتفاء بتفكير نمطي، أو تسليم به، ميّز التقليد الديمقراطي الاشتراكي. ليس ذلك مؤشّرًا على تواضع أصيل من جانب الاشتراكيّين «الغربيين». بالأحرى إنّه يعبّر عن التنبّه إلى أنّه جرى تجاوز أوروبا سواء من مستعمراتها السابقة أم القوتين العُظميَين في حقبة مابعد الحرب العالميّة الثانية. إنّ الشعبيّة التي اكتسبها مفهوم أنّ الديمقراطيّة الاشتراكيّة مجرد شيء «وسط» بين الشيوعيّة والرأسماليّة، ربما أدّت دورها أيضًا. لأنّها اقتضت القول، بغض النظر عن مدى عملانيّة الديمقراطيّة الاشتراكيّة وديمومتها، بهامشيّتها في الصراع السياسي الحقيقي إبّان «الحرب الباردة» بين الولايات المتحدة والرأسماليّة والاتّحاد السوفياتي والشيوعيّة. بالتالي، يحمل وصف ميردال (472)، بأنّ القوتين العُظميَين «تلاعبتا بأوروبا سلبيّة»، إملاءات سياسيّة وعسكريّة؛ إذ أُنيطت بأوروبا هُويّة التابع، وهي تقبّلت ذلك إلى حدّ كبير.

غربَنَة: انتصار في هزيمة

إنّ قائمة تواريخ الاستقلال القومي، مألوفة وتستدعي دورًا مديدًا. في أيلول/ سبتمبر 1945، أعلن هوشي منه (Ho Chi Minh) استقلال فيتنام. وقبل نهاية ذلك العقد، انضمّت إلى تلك القائمة الهند (1947)، وبورما (1948)، وإندونيسيا (1950). وبعد نهاية الحرب العالميّة الثانية، خصوصًا منذ عام 1948، تحدّدت ملامح المسرح الجغرافي - السياسي العالمي بالصراع بين الشرق (بمعنى الاتّحاد السوفياتي وبلدان شيوعيّة أخرى)، و«الغرب» (بمعنى الولايات المتحدة وبلدان الإرث الرأسمالي في أوروبا واليابان). أعطى ذلك الانقسام الثنائي إطارًا لنموذج فيه شيء من الميوعة انبثق في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، ويتضمّن جزءًا «غربيًّا»، وجزءًا سوفياتيًّا (أو صينو - سوفياتي)، ومن «العالم الثالث» (أو «أفرو - آسيوي»).

بدا صعود الثقة بالنفس قوميًّا في المستعمرات الأوروبيّة والمستعمرات السابقة، منذرًا بعالم يستعد للتفلّت من السيطرة الأوروبيّة (473). وعلى الرغم من تطوّره المتقدّم عند الطرفين النهائيّين لمروحة الطيف

السياسي وكذلك ضمن ثقافة الشباب، إلّا أنّ الإحساس بانحدار «الغرب» لُطِّف كثيرًا ضمن دوائر مثقفي التيارات الأساس، بفضل احترام الانتشار العالمي «للغربَنَة». وثبت أن نبوءة توينبي عن ثقافة عالميّة مُغربَنَة تمثّل رؤية مؤثّرة. بالتالي، على الرغم من الإقرار بالاضطراب السياسي والتمرّد، تردّدت أيضًا أصداء نوع من الانتصاريّة التامة [(474)]، ما شكّل مقدّمة للمزاعم النيوليبراليّة بأنّ «الغرب» ربح والتاريخ انتهى.

اعتمدت القدرة على إحراز انتصار في ظل التراجع الاستعماري، على الاعتقاد بأن الغربَنَة اكتسبت الآن حياة جديدة بحدّ ذاتها؛ ولم تعد هناك حاجة إلى الإبقاء على السيطرة أو التشجيع المباشرين. وعلى الرغم من أنّ ذلك الأفق أُظهِرَ قبل انهيار الاستعمار الأوروبيّ، فقد غدا أوسع قبولًا مع تشكّل أمم جديدة في آسيا وأفريقيا. إنّ الاعتقاد بأن عملية بناء الأمم، المتمازجة مع تبنّي تقنيّات ومنهجيّات صناعية وعلميّة في أرجاء العالم، أشّر ليس إلى مجرد التزام بالقيم الغربيّة، بل إلى «استدخال» عميق لها، واصفًا تراجع الاستعمار انتصارًا ثقافيًّا لها [الاستعمارية]. وبالنسبة إلى من يثقون به، جعلت تلك المناظرة من الحزم العسكري «للغرب» في الماضي، علامة على الضعف، ونتيجة الحاجة إلى السيطرة المادية المباشرة في غياب القدرة على السيطرة على ما هو مهمّ فعليًّا: ساحة الأفكار.

يمكن العثور على برهان ذلك السلوك في خطاب ألقاه رئيس الوزراء البريطاني هارولد ماكميلان أمام برلمان جنوب أفريقيا في عام 1960؛ إذ تحدث فيه عن «رياح التغيير» التي تكتسح أفريقيا. وقليلًا ما يجري التذكّر بأنّ ماكميلان فهم تلك الرياح بأنها تزيح الماضي بوصفه انتصارًا للنفوذ «الغربي». وبعبارة أكثر تحديدًا، لفت ماكميلان إلى الطريقة التي أشعل فيها «الغرب» الوعي القومي لدى المجتمعات غير «الغربية»، مثلما يُشاهد في صعود القوميّة والرغبة في اكتساب التكنولوجيا الحديثة. ويصلح خطابه مثلًا على إمكان الجمع بين «الغربنة» وإنهاء الاستعمار، عبر تخطيط الأولى لتكون مصدرًا لحريّة سياسيّة وفكريّة تقود إلى الأخير.

منذ سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة، كانت إحدى الوقائع الثابتة في الحياة السياسيّة في أوروبا انبثاق أمم مستقلة... في القرن العشرين، خصوصًا منذ نهاية الحرب [العالميّة الثانية]، تكرّرت العملية التي أدّت إلى ولادة الدول القومية في أوروبا على امتداد العالم. لقد شهدنا يقظة الوعي القومي لدى شعوب ظلّت قرونًا طويلة معتمدة على قوى أخرى. قبل 15 عامًا، انتشرت هذه الحركة عبر آسيا. وأعلنت بلدان عدّة هناك، من أعراق وحضارات شتى، عزمها على نيل حياة وطنية مستقلة. اليوم، يحدث الأمر نفسه في أفريقيا. إنّ الأكثر بروزًا في الانطباعات كلها التي

كوّنتها منذ تركت لندن قبل شهر، هو قوة الوعي القومي والوطني الأفريقي؛ إذ يتّخذ أشكالًا مختلفة في أمكنة مختلفة. لكنه أمر يحدث في كل مكان. إنّ رياح التغيير تهبّ في أرجاء القارة... هذا المدّ من الوعي القومي الذي يصعد الآن في أفريقيا، حقيقة نحن وإياكم والأمم الأخرى في العالم الغربي، نتحمّل المسؤولية عنها في خاتمة المطاف؛ لأن أسبابه [مدّ الوعي القومي] موجودة في إنجازات الحضارة «الغربية» في توسيع حدود المعرفة، وضع العلوم في خدمة الحاجات الإنسانيّة، زيادة إنتاج الطعام، توسيع وسائل الاتصال ومضاعفتها، وفوق ذلك كلّه، نشر التعليم .[475]

يعتقد ماكميلان أن دور جنوب أفريقيا في تلك العملية يأتي من كونها أمّة «غربيّة». ويربط هذا الاعتقاد الرغبة في إطراء مستمعيه البيض، مع اعتقاد «بدهي» بأنّ الشعب الأبيض شعب غربي، وأنّ المجتمعات التي يسيطر عليها البيض هي بطبيعة الحال، مجتمعات غربيّة. وفي المقابل، قدّم ذلك الاعتقاد لحظة غريبة في خطاب يفترض أنه مضخّم بالشهامة. يأتي ذلك من إيحائه بأنّه، بغض النظر عن شدّة «رياح التغيير» التي تكتسح أفريقيا، فإنّ الوصول الكامل إلى الحداثة «الغربية»، سيكون خارج استطاعة معظم أفراد الشعب.

مع ذلك، يبقى الأبرز في خطاب ماكميلان متمثّلًا في تخيّله «الغرب» تراثًا مشتركًا للشعوب كلّها، ما يجعل حتى أولئك الذين يشرفون على تداعي إمبراطوريّة قادرين على التفكير في عملهم باعتباره نوعًا من الانتصار.

حمل تفسير أرنولد توينبي «الغربَنَة» زعمًا مماثلًا، حيث أُثقِل باعتقاده الديني في معظمه، بأفضليّة وجود ثقافة عالميّة منفردة. ولم يكن الأمر أنّه تصوّر وجود ثقافة عالميّة غربيّة، بل توليفة جديدة يتولّى «الغرب» تأطيرها وتخيُّلها ونشرها. إنّها شهادة أخيرة على تفوّق «الغرب» وإنجازاته، وفق شرح توينبي [476]، لأنه وحده يفترض أنه قادر على صوغ توليفة تعدّدية لثقافات العالم. في الواقع، رؤية توينبي عن التجاوز عبر توليفة تعدديّة، لم تكن جديدة كليًّا؛ إذ تردّد أصداءَ التأييد لـ «عِرق عالمي» تصدّى السياسي المكسيكي والمصلح الاجتماعي خوسيه فاسكونسيلوس لشرحه قبل ما يربو على عشرين عامًا [من رؤية توينبي] [477]. وفي الأحوال كلها، تبدو جاذبيّة أفكار الغربيّين تلك أمرًا واضحًا، لأنها تقدّم لهم مزيجًا سعيدًا من مناهضة العِرقيّة والتفوّق الثقافي.

سيكون لتلك المعادلة أن تحتل سريعًا دورًا مركزيًّا في السرديّات الشائعة عن «النصر» في «الغرب». في كتابه **انتصار الغرب** [478] المستند

إلى مسلسل من ثلاث عشرة حلقة قدّمتها «هيئة الإذاعة البريطانيّة» («بي بي سي») بالعنوان نفسه، قدّم جون روبرتس الانتصار الحقيقي والأخير «للغرب» بأنّه ينتج من اختفائه؛ بمعنى تطوّر «الغرب» من قوّة محليّة لها القدرة على الهيمنة على آخرين، إلى كونه الثقافة العالميّة للحداثة. وتفيد الجملتان الأخيرتان لروبرتس بأنّ: ما يبدو واضحًا أنّ قصة الحضارة «الغربية» صارت الآن قصة الجنس البشري بأكمله، وتأثيراتها فائقة الانتشار إلى حدّ أنّ المواقف القديمة والفرضيات المعاكسة لها، باتت بلا معنى. وحاضرًا، يكاد «الغرب» لا يكتسب معنى، إلا لدى المؤرّخين [479].

تنحّي تلك المناظرة التملّق الذاتي المُطْنِب لفظيًّا، لمصلحة ما هو أشد رهافة لكنه أبعد غورًا: مركزيّة أوروبيّة مُخصَّصة لوحدة العالم. إنها تدحض الهجمات الفجّة على غير «الغرب»، وتعترف بالنقد المناهض للاستعمار في شأن العِرقيّة «الغربية»، وانهيار القوى الأوروبيّة لمابعد الاستعمار. في المقابل، إنّها تعتمد في نهاية الأمر تعريفَ «الغرب» باعتباره قمرة القيادة للتاريخ، وواهبًا الحداثة، بالتالي الحَكَمَ على الحداثة، وهو يعيّن للثقافات الأخرى كلّها وظيفة أن تكون في وضعيّة التراث الإثني.

ديمقراطيّة نيوليبراليّة: انتصار غربي وبرنامج عمل «غربي»

ثمة ملمح مختلّ في الأيديولوجيا الأميركيّة عن المشروع الحرّ - وكذلك الحال في الأيديولوجيا الروسيّة عن الشيوعيّة - يتمثّل بالضبط في كونه «برنامج عمل» اجتماعي يقدّم كدواء شافٍ لأي مرض اجتماعي يمكن تصوّره، وفي كل مجموعة معروفة من الأوضاع الاجتماعيّة [480].

رأينا في هذا الفصل انتقال مركز الجاذبيّة في السياسة بعيدًا من «الغرب»، بمعنى أنّه انتقال صوب الولايات المتحدة ومبادئ السوق الحرّة، وهي صارت النموذج الأصيل «للغرب». ويقدّم هذا الجزء استقصاءً نقديًّا عن هذه العملية. بعبارة أكثر تحديدًا، يتقصى هذا الجزء تيارًا طوباويًّا ضمن النظام العالمي الجديد «للغرب» النيوليبرالي.

أنا أستخدم كلمة «طوباويّة» مصطلحًا نقديًّا. وعلى الرغم من أنّه يشتهر بكونه مساحة لعب لغرابة الأطوار الحميدة، إلا أنّ السعي إلى الطوباويّة احتكره أصحاب الميول الشموليّة. تُقاد النزعة الطوباويّة برؤية مبسّطة عن المجتمع المثالي. وذاك مجتمع تتناغم فيه الآليات الاجتماعيّة

والاقتصادية ضمن رؤية واحدة. لذلك، كان شائعًا في الدراسات الشيوعيّة والنازيّة تصنيف تلك التحرّكات بأنها طوباويّة [481]. يمكن الاعتراض على ذلك بأنّ الأيديولوجيّتين كانتا مناهضتين للطوباويّة، وسعتا بالتالي إلى التشديد على عملانيّة منهاجيهما وصلاحيّتهما. ومع ذلك، تبقى حقيقة أنّ السياسات الطوباويّة لا تصف نفسها كذلك، وهو أمر غير مفاجئ. وعبر ترابطاته بالرومانسيّة والفوضويّة، صار مصطلح «الطوباويّة» إشارة إلى تقليد نافر تسعى الأشكال السياسيّة كلّها إلى تعريف نفسها بالتعارض معه. إنّ النزعة الطوباويّة هي ما تسعى «السياسات الصحيحة» إلى إخفائه؛ إنها شيء ما إن يُلمَح حتى يكشف أشد الدعاوى صلابة عن العملانيّة، باعتبارها محاولات لتمويه الطغيان.

في السياسات النيوليبراليّة، تندفع البراغماتيّة إلى مقدمة الخطاب اللفظي. إنّ «ما يثبت أنه عملي» يصار إلى الاعتماد عليه. إنّ المفهوم القائل إنّ النيوليبراليّة شيء صالح للاشتغال عليه، يستند في حدّ كبير إلى القدرة على ربط تنفيذها في مجموعة من البلدان بارتفاع معدل الدخل (لكن ليس المتوسّط غالبًا)، وخفض البطالة، وخفض التضخّم. في المقابل، إنّ نتائجها الأخرى بوصفها تأكلًا في الأمنين الاجتماعي والاقتصادي لأغلبية السكان وتعزيزًا لسلوكٍ عدواني حيال عوالم الإنسان والطبيعة تقوده عقليّة الربح، تشير إلى أنّ تكاليفها الاجتماعيّة على المدى البعيد تفوق فوائدها اقتصاديًّا على المدى القصير.

منطق الـ «ماك» أم سحره؟

لعل الأيقونة الأعلى للنجاح العالمي للنيوليبراليّة هي الأقواس المذهّبة لسلسلة مطاعم «ماكدونالدز». المفكّران الأكثر ارتباطًا بالاستجواب النقدي للـ «ماكدونالدزيّة» هما باربر [482] وريتزر [483]؛ إذ قدّما رؤى مثيرة عن المنطق الطوباوي للنيوليبراليّة. تحليل باربر هو الأكثر تحيّزًا بين الاثنين [484]، لكنّ المشهد الذي يرسمه عن رؤية «عالم الـ «ماك»» للمستقبل، يمكن ملاحظته فوريًّا.

[إنّ «عالم الـ «ماك»»] يرسم المستقبل بألوان زاهية براقة تشكّل مشهدًا مزدحمًا، عن تدافع قوى اقتصاديّة، وتكنولوجيّة، وإيكولوجيّة تتطلّب تكاملًا وانسجامًا، وتنوّم الشعوب كلها مغناطيسيًّا في الأماكن كلّها، بالموسيقى السريعة، والكمبيوترات السريعة، والمأكولات السريعة - قناة التلفزة «إم تي في»، وكمبيوتر الـ «ماكينتوش»، ومطعم الـ «ماكدونالدز» - ، فتنضغط الأمم في منتجع ترفيهي متجانس [485].

في «عالم الـ «ماك»، تُربَط الحريّة والديمقراطيّة بقدرة المستهلك على الاختيار. في المقابل، مع عولَمَة أسواق العالم ومجانستها واحتكارها، لا يكون خيار المستهلك واسعًا بالضرورة. واستنادًا إلى أمثلة من الحملات الإعلانيّة الشرسة التي تخوضها شركات الطعام الأميركيّة من أجل توهين الارتباطات الثقافيّة بالمأكولات «المحليّة»، يوظّف باربر مرّة ثانية الهجاء للطموحات الطوباويّة لـ «عالم الـ «ماك»»، بهدف توضيح مقصده: لو أنّ كل إندونيسي انتقل من الشاي إلى الـ «كولا» - ومن الصندل إلى «نايكه»، ومن الرزّ إلى «ماك ناغيتس»، ومن لبس الساري إلى ملابس «لورا آشلي»، ومن الثور إلى شرائط أرنولد شوارزنيغر الفيديوية، ومن البوذيّة إلى النزعة الاستهلاكية - حينها، تخيّل كيف تنفتح «عوالم الفُرَص» أمام المغامرات الشجاعة لـ «عالم الـ «ماك»»؛ تخيّل شكل السوق المتجانسة والمُربحة بحجم عالم ماك الذي ستشكّله تلك المناطق التي كانت مميَّزة ذات يوم [486].

في كتابه **الماكدونالدزيّة** [487]، يوسّع ريتزر بصورة تجريبيّة، توصيف باربر عبر إيراد تفاصيل عمليات التسفيه وفرض الروتين الرتيب على أدوار اجتماعيّة متنوّعة، باعتبار أنّ تلك العمليات تعطي الرأسماليّة المعاصرة سماتها المميزة (يستخدم ريتزر مصطلحات كـ «وظائف «ماك»»، «هويّات «ماك»»، «عالم أفلام «ماك»»، «أطباء «ماك»»، و«جامعات «ماك»»). في المقابل، يبدو ريتزر أكثر صراحة في النظريّة، من باربر. إنّ مقولة عن إسباغ هيئة الـ «ماكدونالدز» على المجتمع، تقدّم كتحديث لفكرة ماكس فيبر بأنّ الرأسماليّة تسرّع العقلانيّة، بالتالي، زوال السحر عن العالم. «إن «ماكدونالدزيّة» المجتمع تتصل، إن لم تكن متزاوجة على نحو لا فكاك منه، بزوال السحر»، يورد ريتزر، ويضيف: «إنّ عالمًا خاليًا من السحر واللغز نتيجة غير عقلانيّة أخرى لتزايد العقلانيّة» [488].

مع ذلك، هل النيوليبراليّة خالية حقًا من السحر؟ تطويرًا لاهتمام ماركس بفيتشيّة السلع، شرع عدد من الكتّاب في استقصاء دور، ليس بعيدًا من العقلانية ببساطة، لكنّه أكثر إثارة للصفات السحرية التي في الرأسماليّة. في كتاب **رأس المال**، تحدّث ماركس مجازيًّا عن «لغز السلع، كل السحر وحال استحضار الأرواح التي تحيط بمنتوجات العمل، كلما اتّخذت شكل سلع» [489]. إنّ دور الطقوس التحويليّة يأخذ شكلًا أكثر حَرْفيّةً ضمن الماركسيّة - السحريّة المعاصرة [490]. «تعتمد نظرية ماركس بشدّة على تعريتها التوهيم السحري»، وفق ما يخبرنا تاوسيغ [491]. وبقتامة، أضاف تاوسيغ أن «النص الماركسي يبدو مرحّبًا بالألغاز ويحتضنها

بحبور، في اللحظة التي تسبق تحطيمها إياه». وكذلك شرع الاحتفال بالطقوس والتعويذات ومأسستهما، في سياق عملية تأمّل الاقتصاد الرأسمالي، في جذب الانتباه إليه [492]. ومشيرًا إلى التناقض بين هذا العمل الجديد والافتراض الفيبري بأن الرأسماليّة تنزع السحر عن العالم، استند هاري هاروتونيان [493]، إلى ماركس كي يبيّن أنّه: كانت الحداثة الرأسماليّة مسحورة منذ بداياتها، واستمرت على ذلك النحو بالضبط لأنها عالم مسكون بـ «أشياء القيمة» و«القيم المشيَّئة». وفي تداعيات تاريخ الحداثة الرأسماليّة في كل مكان، تتميّز بالدأب على صنع افتتان وسحر يعملان بالتناغم مع التسليع والاستهلاك بهدف ضمان إعادة إنتاج هادئة لتراكم فائض القيمة، وسرديّة خياليّة عن عَقلَنَة الوسائل والأهداف... إذا استطاعت ليبراليّة أكثر قِدَمًا، وتنتمي إلى عصر الخروج الأول للرأسماليّة، أن تجتذب ذات مرّة الثقافة والدين (بوصفهما جانبين مختلفين من السحر) على أمل العثور على خزّان (مستند إلى الطبقيّة) للقيم الحقيقيّة، فإنّ النيوليبراليّة اليوم تغذّي نشر السحر والافتتان، بأشكال جديدة منهما، كي تمكّن الاقتصادات من العمل وابتكار قيم مشيَّئة.

من الواضح أننا أمام تفسيرات متناقضة، حيث يرى ريتزر عالمًا من العقلانيّة ونزع السحر، فيما يصل تحليل هاروتونيان إلى رسم استنتاج معاكس. ويقدّم الميّالون إلى «نزع الرأسماليّة السحر عن العالم» حججًا كاشفة، على غرار ما يقدّمه القائلون بـ «رمي الرأسماليّة السحر على العالم» أيضًا. ومع ذلك، يمكن أن نستنتج أيضًا أنّ التقليدَين الفيبري والماركسي اللذَين استند إليهما هذان الطرفان المتناقضان غير ملائميْن؛ إذ دفعا ريتزر إلى قبول مسبق بأنّ النيوليبراليّة نوع من العقلانيّة، كما دفعا أنصار الماركسيّة - السحريّة إلى تبنّي لغة أنثروبولوجيّة غرائبيّة عن الطقوس والشعوذة. يبدو أن ظني باشتمال النيوليبراليّة على دينامية طوباويّة، ربما يكون مفيدًا. إذ يتيح لنا تقويم اللاعقلانيّة الحاضرة في النيوليبراليّة، تحديدًا رؤية رغبتها في الهروب من المنطق والانغماس في الإيمان. وفي المقابل، يربط [ذلك الظن] النيوليبراليّة مع شكل وتقليد سياسيّين واضحين. بالتالي، يتاح لنا وضع النيوليبراليّة مع المشاريع السياسيّة التي امتلكت طموحات فائقة مُشابهة.

طوباويّات رأسماليّة

ثمة مصدر متوقع للشكوك بصدد «رأسماليّة عالميّة» هو المنظّر السياسي جون غراي، حيث انتقل غراي [494] من تأييد الليبراليّة الاقتصاديّة إلى نقدها، بتأثير من اهتمامات في شأن ادّعاءاتها الرنانة بالعالميّة،

وكذلك إمكاناتها الديمقراطيّة. مثّلت كلمة «طوباويّة» أحد المصطلحات المفضّلة لدى غراي. بالتالي، وضع «السوق الحرّة عالميًّا» جنبًا إلى جنب مع الحركات السياسيّة المتطرفة، كالبلشفيّة، ملاحظًا أنّ: الشيء الذي تشترك فيه تلك الطوباويّات أعمق من الفوارق التي بينها حيث إنّ عقيدتها القائمة على المنطق والكفاءة، وجهلها التاريخ، واحتقارها طرائق في الحياة ينسبونها إلى الفاقة أو الركود، تجعلها تجسيدًا للعجرفة العقلانيّة والإمبرياليّة الثقافيّة نفسيهما اللتين وسمتا التقاليد المركزيّة لفكر التنوير وتاريخه كلّه [(495)].

يعرّف غراي عجرفة العقلانيّين والعالميّين باعتبارها جزءًا من خيال طوباوي. مع ذلك، تملك الطوباويّة بنية أكثر تحديدًا مما يظهر المشهد الذي يرسمه غراي عنها. وتقليديًّا، تستند الطوباويّة إلى خيالات عن الماضي، والمستقبل، وأمكنة نائية. بالتالي، تكون الطوباويّة أقل ارتباطًا بالـ «لا مكان» (وهو المعنى الحرفي لتلك الكلمة باليونانيّة القديمة)، من ارتباطها بأمكنة حقيقيّة وأزمنة يساء تفسيرها وفهمها. بالتالي، تملك الطوباويّة تركيبًا مثيولوجيًّا: وهو أمر يغيب بشكل حتمي عن تشديد غراي على عقلانيّة الطوباويّة.

خرافات عن الماضي، والمستقبل، ومكان آخر ما، هي علامات ثابتة في طوباويّة الاشتراكيّة الأوروبيّة في القرن التاسع عشر. وفي إنكلترا، نُسِب الماضي المليء بالمساواة إلى حقبة ما قبل الغزو النورماندي لإنكلترا. وقُدّم المستقبل باعتباره لحظة رجوع إلى القيم التي سادت ذلك المجتمع الأنغلوساكسوني المفقود وتأكيد عليها. وعلى النقيض من ذلك، تُقدّم المصائر الغرائبيّة - وغالبًا مع إزاحتها في المكان الجغرافي - باعتبارها تجسيدًا لذلك الخيال الطوباوي.

بالنسبة إلى طوباويّي القرن التاسع عشر، شكّلت المجتمعات القبائليّة الرعويّة في المناطق المداريّة، نموذجًا مفضلًا عن المساواة «البدائيّة» أو الطبيعية. تَظهر الصور الثلاثية للماضي، والمستقبل، والأمكنة الغرائبيّة، لدى النيوليبراليّين، بالقدر نفسه [كما كان لدى طوباويّي القرن التاسع عشر]. ثمة مفهوم بأنّ زمنًا عَبَر ذات مرّة وكان مشبعًا بالأعمال الحُرّة غير المقيّدة، وكان حينها ناجحًا، وهو يؤدّي دور الخرافة التاريخيّة عند النيوليبراليّين. وغالبًا ما يشار إلى بريطانيا والولايات المتحدة في القرن التاسع عشر، كأمثلة راقية [(496)]. في الحقيقة، شكّل العصر الذهبي للأعمال الحرّة شيئًا مثاليًّا أكثر من كونه حقيقة. وكأيديولوجيا، من المؤكّد أنه امتلك جمهورًا واسعًا في الطبقة الوسطى في بريطانيا، وهي طبقة ميّالة إلى الليبراليّة الاجتماعيّة. وفي المقابل، يبدو إشكاليًّا وصراعيًّا

المفهوم القائل إنّها مورِسَت عمليًّا أو إنها كانت ناجحة [(497)]؛ إذ لم تضمن تدخلات التقليد والدولة، والاستعمار سوى وجود فرصة ضئيلة أمام اختبار فعلي لرؤى المجتمع التجاري.

ارتكزت الليبراليّة الاقتصاديّة المبكرة على مجموعة من الافتراضات الثقافيّة التي لم تعد مقبولة على نطاق واسع. ويقدّم آدم سميث في كتابه **ثروة الأمم** [(498)]، معادلة ذائعة الشهرة عن الأخلاقيّات الليبراليّة: «بفضل سعيه خلف مصلحته الخاصة، غالبًا ما يحرّك التاجر المجتمع بطريقة أكثر تأثيرًا مما لو قصد فعليًّا أن يحرّكه». في المقابل، ثمة جملتان قبل ذلك المقطع، يلاحظ سميث فيهما أنّ التاجر ربما لا يقصد «تحريك المصلحة العامة»، لكنه «يُقاد من اليد الخفيّة لتحريك مقصد ربما لم يكن جزءًا من نيّاته». تشير عبارة سميث «اليد الخفيّة» إلى قوانين العرض والطلب. لكنها، تستدعي قوّة أخرى، هي القوة الإلهية واستطرادًا، التنظيم الحميد للطبيعة والشؤون الإنسانيّة. لذا، يُكبّل الجشع الإنساني بالغرائز غير الاقتصاديّة. ووفق شرح قدّمه السير جون هاباكوك، يعتقد سميث بأنّه

يوجد خلف الاضطراب الظاهري للحوادث، نظام يجري الحفاظ عليه... بفضل عمل الغرائز التي زرعتها العناية الإلهيّة في الإنسان. تؤخذ تلك العناية على أنّها حميدة، والنظام المؤسّس عليها يخدم خير البشر [(499)].

يملك النيوليبراليّيون المعاصرون درجة من الإيمان بالقدرات الشاملة للسوق الحرّة، والحكمة الطبيعية والمكتفيّة ذاتيًّا في شأن مناهضة الحمائيّة، أكبر مما حازه أسلافهم المفتَرَضين. ويساعد ذلك في فهم سبب التغيّر الحادّ في السياسات الاقتصاديّة لليبراليّة، حيث لا تقارن أجندات التحرّر والمساواة عند ليبراليّي القرن الثامن عشر، بالضغوط من أجل حريّات الشركات عالميًّا التي باتت تميّز نشاط الأبطال المعاصرين للسوق. وساعد الانتقال من خير البشر إلى أجندات الشركات، في فصم عُرى التحالف التقليدي بين الليبراليّة والنزعة الفرديّة؛ إذ يسعى النيوليبراليّون ويدافعون عن الحريّات التي تخدم قطاع الأعمال القوي فعليًّا، وليس الأفراد.

تنحو الجغرافيّات الغرائبيّة المرتسمة في أذهان طوباويّي الفوضويّة والرومانسيّة، إلى التأسّس على خيالات عن جماعات بدائيّة لم تطلها يد الفساد. وصنعت التيارات الطوباويّة في النيوليبراليّة مجموعة مختلفة إلى حدّ ما من الآمال عن «محطات الأحلام». هناك بلدان مفترضة لـ «السوق الحرّة»، وأسواق حضريّة مخصّصة للنشاط الاستثماري، و«مناطق معالجة التصدير» [«مناطق التجارة الحرّة»]؛ وهي كلّها تؤدي الوظيفة البنيويّة نفسها: صنع أمكنة تبدو كأنها تبرهن على إمكان جعل النيوليبراليّة فلسفة

اجتماعيّة شاملة. في الفئة الأولى من تلك الأصناف، يستمر الظلّ المديد للولايات المتحدة في الحضور والهيمنة. على مستوى أكثر محليّة، تبدو «مولات» التسوّق والفضاءات الافتراضيّة للتجارة الإلكترونيّة، كأنها تعبّر عن تحقّق مجتمع المستهلك الذي تكون الديمقراطيّة فيه شكلًا آخر للتسوّق (والعكس بالعكس). وتتطابق أمكنة الرأسماليّة الطوباويّة مع كونها أمكنة الغربَنَة والأمرَكَة، انسجامًا مع دافع مميّز آخر في الفكر الطوباوي، يتمثّل في الرغبة في التجانس. وتتّسم الطموحات الطوباويّة برغبة في تكوين مشهديّة واحدة، حلّ واحد، وعلاج نهائي واحد؛ إذ لا تسمح بالانحراف عن مثالها، إلا ضمن شروطها الخاصة. ولا تتاح المغايرة إلا كنوع من الرمزيّة الفارغة. إنّ الإحساس بالتماثل (بمعنى وجود واحد يكرّر نفسه) الذي يلاقيه المرء في «مولات» التسوّق، أكانت فعليّة أم افتراضيّة، لا تزيله بأي شكل من الأشكال، تلك المروحة الواسعة من المنتوجات المعروضة للبيع. لأنه لدى مقارنة ذلك بالشارع التجاري التقليدي البريطاني، يظهر بوضوح أنّ التنوّع في التفاعلات الاجتماعيّة والإمكانات التي يقدمها الشارع التجاري تتضاءل تمامًا في الـ «مول». وتتقلّص تجربة التنوّع إلى تنوّع الأشياء القابلة للشراء بالطريقة نفسها، والمنافذ نفسها. بتلك الطريقة، يؤول الفضاء العام - مع ما يحمله من إحساس متبدّل وغير ذرائعي بالنشاط الإنساني - إلى زوال.

تقدّم «مناطق التجارة الحرّة» نموذجًا فائق الطموح لمجتمع نيوليبرالي مثالي؛ إذ بُشِّر بها باعتبارها أمكنة لممارسة اقتصاديّة نموذجيّة. تتلخّص الملامح الأساس لـ «مناطق التجارة الحرّة» في الإعفاء من الرسوم الجمركيّة وضريبة القيمة المضافة، والاقتراض المفتوح من بلدان الـ «أوف شورز» [وهي ملاذات دوليّة للإعفاءات الضريبيّة]، والتحرّر من ضوابط التبادل التجاري، وعودة حصص الأرباح [إلى البلد المُضيف]، ورخص عمل للإداريين وطواقم المختصّين التقنيّين، وبضائع لا تُنْتَج للاستهلاك المحلي، وأخيرًا، إعفاء من قوانين تتعلّق بالسلامة والصحة العامة. وحاضرًا، تقدَّم «مناطق التجارة الحرّة» نماذجَ لتكامل العالم الثالث بأسره مع مدار الثروة والمال «الغربيين». وتبيّن «الرابطة الدوليّة لمناطق التجارة الحرّة» [(500)] التي تمثّل أربعين بلدًا، أنّ الجاذبيّة الكبيرة لتلك المناطق تكمن في «بيئتها الفائقة المرونة». لا نقابات ولا قوانين عمل تشوّه نقاء تلك المناطق. بالتالي، تعطي «مناطق التجارة الحرّة» نموذجًا مكثّفًا لتجنّب النيوليبراليّة لتفاصيل معيّنة، في سياق تطويرها واستمراريتها. في الواقع، «مناطق التجارة الحرّة» كائنات وتكوينات للدول التي تتولّى تشييدها. مثال ذلك، تستعمل تلك المناطق البنية التحتيّة التي تقدّمها الدول المشرفة عليها، وكذلك الحال بالنسبة إلى

مواردها البشريّة المتعلّمة، وحمايتها المادية المباشرة. في الواقع، هناك حدود واضحة حتى للمزاعم الأشد قوّة لـ «مناطق التجارة الحرّة» في شأن امتلاكها هُويّة مستقلة مع مرونة في قواها العاملة.

يوجد في داخل «مناطق التجارة الحرّة» قوة دفع ذاتيّة باتّجاه تسريع تلك العمليّة لأنها تميل إلى خفض تكاليفها عبر مرونة قواها العاملة، وذلك بالتالي، يحدث تضاؤل مطّرد في التكامل بين الشركات وطواقم عملها. وثمة محدوديّة لتلك العملية بمعنى أنّها تؤدّي بعد فترة، إلى إنتاج موظّفين أقل كفاءة. لا يقدّم ذلك أساسًا لتخيّل أنّ «مناطق التجارة الحرّة» نموذج ناجح للنيوليبراليّة يمكن توسيعه باطّراد في الاقتصاد العالمي، وزرعه عميقًا فيه أيضًا.

لطالما كوّنت أوهام الماضي والحاضر والمستقبل جزءًا يكمن في جوهر السياسات الطوباويّة. وتجتمع الرومانسيّة مع اللاعقلانيّة بتناغم في مثل تلك المشاريع، ويكوّنان برنامج عمل للكرة الأرضيّة بأسرها ويحرّكانه. تندرج النيوليبراليّة في ذلك التقليد. على الرغم من ذلك، وعلى نقيض أشكال أخرى من الطوباويّة، حازت رعاية حصريّة سلطة «الغرب» واسمه أيضًا. بالتالي، ضُيّقَت فكرة «الغرب» إلى مشروع محدد تمامًا. إنّها عملية تجعل، وفق ما سأوضح في الاستنتاجات الخاصة بهذا الفصل، «الغرب» هشًّا في لحظة انتصاره عينها.

في أيّ حال، يبقى ملمح آخر مميّز للطوباويّة النيوليبراليّة، يجدر تبيانه. إنّ أحد الملامح المتناقضة للطوباويّة يتمثّل في كونه، على الرغم من أمانيها بتأجيل المكافأة السياسيّة بانتظار رؤية مثاليّة للمستقبل، إلا أنّها تأمل أيضًا في البقاء فوق النقد في الحاضر. بالتالي، على الرغم من أنّها وضعت الكمال الاجتماعي ضمن أفق خفيض، منعت الدولة السوفياتيّة النقد السياسي داخليًا. ووُصِف المسار الشيوعي بأنه متفوّق. وهنا، يمكن استشفاف نبرة هادئة من الاستسلام ترافق معظم الفكر الطوباوي. وعبر تحديدها المعطيات المُكوّنة للمجتمع المثالي، وبزعمها إنجاز قائمة تلك المعطيات، تضحي الطوباوية منقادة إلى رسالة منهكة «هذا أفضل ما تكونه الأشياء». وأوحى الأيديولوجيّون السوفيات بأنّ التاريخ وصل إلى نهايته. ولم يملك سوى النيوليبراليين الجرأة على التصريح بذلك الموقف.

أفضل ما تكونه الأشياء: طوباويّة فوكوياما المُنهَكَة

ربما بدا غير مألوف منح كتاب المفكّر الأميركي فرانسيس فوكوياما **نهاية التاريخ والرجل الأخير**[(501)]، صفة النص الطوباوي؛ إذ حرص فوكوياما على عدم التوقّف عند الاحتفاء بإنجازات «الديمقراطيّة الليبراليّة». كما

أبدى وعيًا دؤوبًا بسعي الناس إلى معارضة حتمياته وتحديداته. ومع ذلك، قدّم إلينا **نهاية التاريخ** أيضًا المناظرة الأرقى عن الديمقراطيّة النيوليبراليّة باعتبارها إنجازًا سياسيًّا. ويؤكّد فوكوياما أنّ «الديمقراطيّة الليبراليّة» أعطت إطارًا متفوّقًا للإقرار بالحاجات الإنسانيّة وتحقيق الكفاية لها، ليس لقاطني «الغرب» وحدهم، بل الناس أجمعين. وكان ذلك الاعتقاد بالذات هو ما أرسى ميلًا طوباويًّا في أعماله.

يحاجج فوكوياما بأن «التاريخ يصل إلى نهايته إذا كان الشكل الحاضر من التنظيم الاجتماعي والسياسي يرضي كليًّا الكائنات البشريّة في ملامحها الأكثر أساسيّة» [(502)]. ويرى جذور تلك العملية في المواطنة الحديثة وتأكيداتها حاضرًا: «ما عاد هنالك من منافس أيديولوجي جدّي لليبراليّة الديمقراطيّة» [(503)]. وعلى الرغم من أنّ «الديمقراطيّة الليبراليّة» هي المصطلح الأساس في كتاب **نهاية التاريخ**، إلا أنّ معناه يبقى محيّرًا. ويُرجع فوكوياما جذور الليبراليّة السياسيّة إلى الفلسفات العالميّة لعصر التنوير، خصوصًا التاريخ الشامل لدى هيغل. مع ذلك، يقدّم [ذلك التاريخ] باعتباره رؤية عالميّة عن «الغرب» المعاصر، مع عدم إيلاء أهمية كبيرة للخصوصيّة التاريخيّة للفكر الليبرالي والمدني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. في الحقيقة، من الأفضل تسمية ما يحرّك المسعى «الليبرالي» المعاصر، بالـ «نيوليبراليّة»؛ إذ تسجّل الـ «نيوليبراليّة» عمليتَي إعادة تخيّل قوى السوق بوصفهما فلسفة شاملة، وكذلك شروق حقبة رأسماليّة تحوز فيها مؤسّسة الشركة مدى عالميًّا وسلطة على الحريّات الفرديّة، كان يصعب تخيّلهما قبل قرنين.

يرجع جزء من براعة فوكوياما إلى العَرَضيّة والعبور السريع القائمين في طريقة إدماجه تفسيرات واسعة عن «الديمقراطيّة الليبراليّة». يلمّح فوكوياما باختصار إلى حقيقة أنّ «الديمقراطيّة الليبراليّة» تتأقلم مع مجموعة من التقاليد، بما فيها «الديمقراطيّة الاشتراكيّة» (في دول كاسكندينافيا)، ونُظُم دولاتيّة (من دولها الهند والمكسيك). تحوز تلك الأشكال السياسيّة والأمثلة الجغرافيّة، مساحةً هامشيّة وثانويّة في **نهاية التاريخ**. ولا يرجع ذلك إلى زعم أنّها أقل ديمقراطيّة، بل إلى أنّه نُظُر إليها باعتبار أنّها ليست رأسماليّة على نحو كافٍ. وعلى الأغلب، إنّ «الخيمة الواسعة للديمقراطيّة الليبراليّة» [(504)] تقلّصت كي تتلاءم حصرًا مع شاغلها الوحيد: ديمقراطية السوق الحرّة «الأنغلوساكسونيّة». ويقدم نجاح «المجتمعات الديمقراطيّة الليبراليّة الأكثر قدمًا وديمومة - وهي التي تتبع التقليد الأنغلوساكسوني» [(505)]، بوصفه معتمدًا نوعًا وحيدًا من الاقتصاد، هو ««السوق الحرّة» [المُجسِّدة] لمبادئ الاقتصاد الليبرالي التي نجحت

وانتشرت» [506]. بالتالي، يكون تاريخ فوكوياما جغرافيا أيضًا: إنّه المجتمع «الأنغلوساكسوني»، تحديدًا «المجتمع الأميركي»، الذي يقدَّم تتويجًا لـ «الصراع من أجل الإقرار [بتفوّقه]».

مع الأخذ بالمستويات المؤثّرة والمستمرة لتدخّل الدولة والإنفاق العام في البلدان «الأنغلوساكسونيّة»، بما فيها الولايات المتحدة، يتبدّى اعتقاد فوكوياما بصعود «السوق الحرّة»، كملمح فائق المثاليّة في فرضيّاته. في بريطانيا والولايات المتحدة، لا تترك البنيّة التحتيّة الماديّة والاجتماعية، إلى السوق الحرّة. وليس مفاجئًا أنّ فوكوياما لا يذكر دراسات عن الدولة الرأسماليّة الحديثة برهنت على حتميّة تدخل الدولة و«رعايتها الاجتماعيّة». ونهض الألماني كلاوس أوفه [507]، بأحد أعمق التحقيقات عن ذلك الموضوع. ويشدّد أوفه على أنّ المساعدة الإداريّة والماليّة التي تتطلّبها الرأسماليّة الحديثة من أشكال الحوكمة وطنيًّا وعالميًّا، تجعل المزاعم بشأن النجاح المستقل للأسواق الحرّة، مشكوكًا فيها ويصعب إقامة الدليل عليها. ويُظهِر أوفه أيضًا أنّ التسليع المطّرد للعالمين الاجتماعي والطبيعي مع ما يرافقه من توسّع في الأيديولوجيّات الاستهلاكيّة وممارساتها، إنّما يعتمد على وجود سكان متعلّمين، متحرّكين اجتماعيًّا واقتصاديًّا، ومتثقّفين أيديولوجيًّا. ويتطلّب التوصّل إلى تكوين مجتمع متعلّم ومتحفّز ذاتيًّا، وجود قطاع عام قادر على توفير التعليم، والصحة، وتدخّلات اجتماعيّة أخرى تتخطّى قدرة مجتمع الأعمال ووسائله وقدراته التنظيميّة. يعتبر ذلك القطاع المرتبط بالرعاية الاجتماعيّة جزءًا متكاملًا مع الرأسماليّة، لكنه من الناحية البنيويّة بات آيلًا إلى الزوال من أخلاقيّات السوق الحرّة وممارساتها العمليّة. ويشرح أوفه أيضًا [508]، أنّ ذلك القطاع «غريب عن رأس المال»، لكنّ رأس المال يعتمد عليه. ويورد أوفه [509] أنّ «السرّ المحرِج في دولة الرعاية الاجتماعيّة... أنّ الرأسماليّة لا تخلق ضمن دولة الرعاية الاجتماعيّة، ولا من دونها أيضًا».

استنتاجات: هشاشة المشروع النيوليبرالي

ليس التماهي بين الرأسماليّة وفكرة «الغرب» أمرًا مفاجئًا ولا جديدًا بصورة مميّزة. وبين عامي 1917 و1991، تشكّل غرب «الغرب» بالتعارض مع الشيوعيّة، بعبارة أدقّ الشيوعيّة الاستبداديّة في الاتّحاد السوفياتي. في المقابل، يجدر القول بأنّ فكرة «الغرب»، سواء قبل

1917 أم لسنوات عدّة بعدها، كانت أكثر جماعيّة سياسيًّا، مما نعطيه لتلك الفكرة حاضرًا. وخلال السنوات الثلاثين الفائتة، أدخل الاستيلاء النيوليبرالي على فكرة «الغرب» ضيقًا فكريًّا على ذلك المعطى. وصارت [فكرة «الغرب»] نموذجًا محدّدًا للغاية، مرتبطًا بممارسات اقتصاديّة محدّدة (كالخصخصة والعمل ومرونة أسواق المال)، يجري العمل على تدعيمها عالميًّا وعسكريًا.

أطلق [عالِم الاجتماع الفنزويلي فرناندو] كورونيل [(510)] عبارة «ذوبان «الغرب» في السوق»، وهو ما يُمكِن قراءته بسهولة كعلامة على نجاحه. عندما يشتد التوسّع في قبول نسق من الهيمنة جزءًا من الحياة اليوميّة، عندها يحدث شيء غريب. عندها، يختفي. وبدقّة أكبر، يصبح طبيعيًّا، وبدهيًّا، وملمحًا من الوجود نفسه؛ وكذلك يضحي التعليق عليه أو تكلّف عناء ملاحظته عديم الجدوى. مع ذلك، أريد أن أختم هذا الفصل بإعطاء سيناريو مختلف؛ إذ ربما يمكن النظر إلى الربط بين «الغرب» و«السوق»، باعتباره عمليّة تجعل «الغرب» هشًّا. يمكن أن يفعل [الربط] ذلك بطريقتين: - الربط بين «الغرب» ومعادلة جامدة للنجاح في نظام اقتصادي وسياسي عالمي متقلّب؛ و

- توهين الربط بين «الغرب»، والديمقراطيّة، والتعدّديّة السياسيّة.

أثبتت الأزمات الدوريّة للرأسماليّة خلال القرن العشرين، قدرتها على التأقلُم. في أوروبا «الغربية» وأميركا الشماليّة، لم تقد الانهيارات الاقتصاديّة إلى ثورة مضادة للرأسماليّة، أساسًا بسبب إيمان العمّال «الغربيين» بإمكان الإصلاح. في كتابه **تاريخ روسيا السوفياتيّة**، أبرز [المؤرّخ الإنكليزي] إدوارد هاليت كار نقطة فائقة الدلالة عن تاريخ اللاثورة في «الغرب»، قائلًا: لم يفهم لينين حقًّا لماذا تكون «الإصلاحيّة» التي لا تعني شيئًا في روسيا، منافسًا ثابتًا وناجحًا لتعاليم الثورة في أوروبا الغربيّة. لِمَ يكون عمل غير شرعي تقبّله عمال روسيا بوصفه شيئًا من طبائع الأحوال، شيئًا مثيرًا لانحيازات قويّة في الغرب [(511)].

ويخبرنا كار بأنّ ما لم يقدّره لينين هو إيمان عدد كبير من العمّال «الغربيين»، ربما معظمهم، بمرونة مجتمعاتهم الخاصة. أُورِدُ تقويم كار لأنه يوحي بأنّ أحد الملامح الأساسية في ماضي نجاح «الغرب»، إفساحه مجالًا أمام المناورة؛ إذ جرى التأقلُم مع الأزمات الاقتصاية والاضطرابات السياسة بفضل إصلاحات صغرى أو كبرى. ربما كانت إعادة الهيكلة الجذريّة لأدوار ومسؤوليّات الدولة والأعمال في حقبة مابعد الحرب العالميّة الثانية، بهدف تكوين «دولة رعاية اجتماعيّة»، مثلًا رئيسًا عن تلك القدرة على التأقلم.

التأقلم مصدر أطاحت به سياسة مشاريع الأعمال. ولأن الطوباويّة جامدة وعَقَدِيّة، يحيق بتاريخها الإخفاق، يجب الاعتراف بأنّ النيوليبراليّة ليست طوباويّة ببساطة وصفاء؛ إذ اكتسبت ملامح طوباويّة وطوّرت ميلًا طوباويًّا. وترافق مع ذلك الميل، انكشاف أمام الانهيار. لأنّه إذا لم يبدُ الإصلاح ممكنًا، عندها تضعف الارتباطات والولاءات التي حيّرت لينين، في الماضي، عنى الاعتقاد بأنّ برامج وآمالًا سياسيّة مميّزة، موجودة بل إنها تمثّل خيارات صالحة أنّ «الغرب» قادر على الاحتفاظ بجماهير كبيرة وثقافة واسعة. إذا لم يكن ممكنًا أن تتأقلم تلك الخيارات مع «النموذج «الغربي»»، يغدو تفكيك الأزمات أصعب بكثير.

ثمة تشديد وازن في النموذج النيوليبرالي الجديد في «الغرب»، على «الغرب» بوصفه نظامًا اقتصاديًّا. ربما ظهر اعتراض مفاده أنّ «الغرب» رُبِطَ بالديمقراطيّة أيضًا. يضاف إلى ذلك أنّ «الغربنة» لم تعد مجرد رديف لتبنّي الديمقراطيّة، بل إنّ تلك العمليّة لا تنفصل عن الحريّات التي تنجم عن اقتصاد السوق الحرّة. في السنوات الأخيرة، عانت معقوليّة تلك المناظرة بأثر من تطوّر الميول إلى الحزب الواحد في روسيا الرأسماليّة، واقتصادات السوق الحرّة في المجتمعات الآسيويّة التسلطيّة، خصوصًا الصين. ومن ناحية ثانية، يمكن ربط الديمقراطيّة في الأقل، بانتشار الرأسماليّة في أوروبا الشرقيّة وأميركا اللاتينيّة. وبالإجمال، يبدو أنّ النيوليبراليّة لا تحتاج إلى الديمقراطيّة، ولا هي معادية لها بالضرورة. ومع ذلك، يبقى سؤال عن نوع الديمقراطيّة التي تفعّلها النيوليبراليّة: بوضوح، لو كانت النيوليبراليّة قوّة منحازة بفاعليّة إلى الديمقراطيّة، لترابط تطبيقها [النيوليبراليّة] مع النزوع إلى مشاركة (وسيطرة) شعبيّة أوسع. إضافة إلى ذلك، كان بوسعنا أن نتوقع، في عريني الأيديولوجيا النيوليبراليّة، أي بريطانيا والولايات المتحدة، طفرةً في التحكّم الديمقراطي. في الواقع، شهد المجتمعان المذكوران أزمة في المشاركة الشعبيّة في الديمقراطيّة وكذلك، أقلّه في بريطانيا، تضاءل عدد المؤسّسات المُدارة ديمقراطيًّا، مقارنة بمرحلة ما قبل صعود النيوليبراليّة. لم يوجد مشروع عن إنفاذ الديمقراطيّة بالترافق مع إنفاذ الليبراليّة. ويؤشّر ذلك النمط إلى خاصيّة سياسيّة «للغربَنَة» المعاصرة: إنّها تسعى إلى إنفاذ الليبراليّة، لكنها بالكاد تقرّ بالديمقراطيّة. تمثّل الأولى الشريك الفاعل والشغف، فيما الأخرى هي الواجب الفارغ. بالتالي، يتحصّل لدينا ديمقراطيّة نحبّها بوصفنا نيوليبراليّين، لكنّها ليست قوى سوق نحبّها بوصفنا ديمقراطيّين. سأعود إلى ذلك الوضع السيئ للأمور في القسم المخصّص «لاستنتاجاتي».

مطالعة إضافية

الاشتراكيّة الديمقراطيّة «الغربية»

ينتج بعض من التقويمات المفيدة تمامًا عن نُظُم الاشتراكيّة الديمقراطيّة في أوروبا مابعد الحرب العالميّة الثانية، من التواريخ الوطنيّة. مثال ذلك، تتبدى بجلاء التوترات والتقييدات للديمقراطيّة الاشتراكيّة في بريطانيا، في كتاب

Morgan, Kenneth. *Labour in Power 1945-1951*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

على التحديد، في شأن قضية إدارة الحكومة البريطانيّة لصورة الديمقراطيّة الاشتراكيّة البريطانيّة في الولايات المتحدة، يمكن قراءة مقالة

Antey, Caroline. «The Projection of British Socialism: Foreign Office Publicity & American Opinion, 1945 - 1950.» *Journal of Contemporary History*. vol. 19, no. 3 (1984), pp. xxx.

Kirby, Dianne. «Divinely Sanctioned: The Anglo - American Cold War Alliance & the Defence of Western Civilization & Christianity, 1945 - 1948.» *Journal of Contemporary History*. vol. 35, no. 3 (2000), pp. 385 - 412.

الديمقراطيّة النيوليبراليّة «الغربية»

Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man*. London: Hamish Hamilton, 1992.

يبقى ذلك الكتاب نصًا أساسًا لمن يرغبون في تقصي تفاؤليّة الديمقراطيّة النيوليبراليّة. ومن المفيد أيضًا قراءة

Mandelbaum, Michael. *The Ideas that Conquered the World: Peace, Democracy & Free Markets in the Twenty-first Century*. New York: Public Affairs, 2002.

على الرغم من الخطأ الشائع بوضعه مع تلك المجموعة من المفكرين، يشدّد صمويل هنتنغتون على استحالة تحقيق غربَنَة عالميّة. ويتحدّى فكرة العولَمَة بطريقة خلابة، على الرغم من كونها قديمة، في كتابه الشهير

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilisations & the Remaking of the World Order*. London: Simon & Schuster, 1997.

هناك روايات نقديّة ممتازة ومتوافرة، للمشروع النيوليبرالي: Barber, B. *Jihad vs. McWorld: How Globalism & Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books, 1996.

Frank, T. *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism & the End of Economic Democracy*. London: Secker & Warburg, 2001.

Gibeny, M. (ed.). *Globlaizing Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1999*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Gray, J. *False Dawn: The Delusion of Global Capitalism*. London: Granta, 2002.

Hutton, W. *The World We're In*. London: Little Brown, 2002.

Klein, N. *Fences & Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate*. London: Flamingo, 2002.

Luttwak, E. *Turbo Capitalism: Winners & Losers in the Global Economy*. London: Orion Bussiness Books, 1999.

Scrutton, R. *The West & the Rest: Globalization & the Terrorist Threat*. London: Continuum, 2002.

(456) C. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977), and B. Holden, *Understanding Liberal Democracy* (Oxford: Philip Allan, 1988).

(457) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

(458) F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Hamish Hamilton, 1992), and M. Mandelbaum, *The Ideas that Conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-First Century* (New York: Public Affairs, 2002).

(459) R. Scruton, *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (London: Continuum, 2002).

(460) E. Luttwak, *Turbo Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy* (London: Orion Business Books, 1999), and J. Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (London: Granta, 2002).

(461) Luttwak, *Turbo Capitalism*.

(462) Ibid., p. 25.

(463) وارد لدى: E. Carr, *The Bolshevik Revolution 1917-1923, Volume Three* (Harmondsworth: Penguin, 1966), p. 341.

(464) Ibid., p. 517.

(465) Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (London: Oxford University Press, 1948), p. 125.

(466) D. Kirby, «Divinely Sanctioned: the Anglo-American Cold War Alliance and the Defence of Western Civilization and Christianity, 1945-48,» *Journal of Contemporary History*, vol. 35, no. 3 (2000), p. 398.

(467) Toynbee, *Civilization on Trial*, p. 147.

(468) G. Cole, *Europe, Russia, and the Future* (London: Victor Gollancz, 1941).

(469) يُنظر أيضًا: G. Cole, *The Intelligent Man's Guide Through World Chaos* (London: Victor Gollancz, 1932), and A. Wright, *G. D. H. Cole and Socialist Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

(470) Cole, *The Intelligent Man's Guide*, p. 9.

(471) Ibid., p. 33.

(472) A. Myrdal, «'The Superpowers Game over Europe,» in: E. Thompson and D. Smith (eds.), *Protest and Survive* (Harmondsworth: Penguin Books, 1980), p. 84.

(473) لوحظت عودة أدب أزمة الأبيض إلى التجدّد في ستينيات القرن العشرين، على الرغم من أفول مقولة التفوّق الغربي. شمل ذلك أعمال إيرفين **صعود الأعراق الملوّنة:** K. Irvine, *The Rise of the Coloured Races* (London: George Allen & Unwin, 1972).

وميلادي **ثورة اللون:** T. Melady, *The Revolution of Color* (New York: Hawthorn Books, 1966).

وسيغال **حرب العِرق: الصراع العالمي بين الأعراق:** R. Segal, *The Race War: the World-Wide Conflict of Races* (Harmondsworth: Penguin, 1967).

وهي ذات دلالة ليس لأنّها سعت إلى تشريح أسباب أزمة الأبيض، يُنظر أيضًا: B. Plummer, *Rising Wind: Black Americans and US Foreign Affairs, 1935-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), بل بسبب الوزن الذي محضته للمعنى السياسي للتغيير الديموغرافي. بالتالي، ناقش إيرفين صعود غير الغرب، عبر براهين عن «الانفجار» السكاني. وأخبرنا أنّه «في مواجهة ما هو غير مسبوق وغالب» في الزيادة النسبيّة لحجم الشعوب «المُلوّنة»، سوف يجري سريعًا تجاوز القوانين الصارمة المستقرة في العلاقات الدوليّة: «كل الحسابات - بما فيها تلك المستندة إلى دروس الماضي - ستبدو فاقدة الدلالة» (ص 602). ويكرّر ميلادي المناظرة الديموغرافيّة التي كانت سائدة بدهيًّا حينها: «صعود المُلوّنين إلى السلطة يرتبط على نحو وطيد بالانفجار في عدد سكان العالم» (ص 40).

(474) مثلًا: H. Kohn, *Is the Liberal West in Decline?* (London: Pall Mall, 1957); W. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), and D. Ormsby-Gore, *Must the West Decline?* (New York: Columbia University Press, 1966).

(475) H. Macmillan, «Triumph of Europe: Political,» in: L. Stavrianos (ed.), *The Epic Modern Man: A Collection of Readings* (New Jersey: Prentice Hall, 1966), p. 512.

(476) Toynbee, *Civilization on Trial*.

(477) J. Vasconcelos, *The Cosmic Race: A Bilingual Edition* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997). [First published 1925].

(478) J. Roberts, *The Triumph of the West* (London: British Broadcasting Corporation, 1985).

(479) Ibid., p. 431.

(480) Toynbee, *Civilization on Trial*, p. 148.

(481) مثلًا: M. Heller and A. Nekrich, *Utopia in Power* (London: Hutchinson, 1985), and M. Burleigh and M. Wipperman, *The Racial State: Germany 1933-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(482) B. Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World* (New York: Ballantine Books, 1996).

(483) G. Ritzer, *The McDonaldization of Society: New Century Edition* (Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2000).

(484) في كتاب **عالم الـ «ماك» في مواجهة الجهاد**، يموضع باربر «الجهاد» كردّ فعل سلفي على النيوليبراليّة، و«جواب سريع على الاستعمار والإمبرياليّة» Barber, *Jihad vs. McWorld*, p. 11. وللأسف، يصبح تحليل باربر غائمًا عندما يصل إلى جذور «الجهاد». كما بدا غير اعتيادي، قراره بتقديم القوميّة الكاتالونيّة والميل إلى اللغة الأوسيتانيّة القديمة في منطقة جنوب فرنسا، كأمثلةٍ عن «الجهاد». ويعبر ذلك عن صعوبة في التقاط أن ما هو استثنائي يتمثّل في الجغرافيا غير المميزة بصورة كبيرة، لغويًّا

وقوميًّا، في الولايات المتحدة، وليس حفنة صغيرة من شعوب وألسنة في قارة أخرى [أوروبا]. وخلط باربر بين معاداة الغربَنَة والنزعات ضيقة الأفُق والقبائليّة؛ وتقديمه التيار الحركي الإسلاميّ كنموذج أعلى لتلك القوى، هو مغلوط أيضًا؛ إذ يمثّل التيار الحركي الإسلاميّ تيارًا دولاتيًّا عابرًا للإثنيات (بالتأكيد، مناهضًا للقوميّات أيضًا). ووفق شرح آريوماند «يعارض الناشطون الإسلاميّون الطابع العالمي للدولة العلمانيّة، بنزوع عالمي خاص بهم». يُنظر: S. Arjomand, «Fundamentalism, Religious Nationalism, or Populism,» *Contemporary Sociology*, vol. 23, no. 5 (1994), p. 673.

(485) Barber, *Jihad vs. McWorld*, p. 4.

(486) Ibid., p. 70.

(487) Ritzer, *The McDonaldization of Society*.

(488) Ibid., p. 133.

(489) Karl Marx, «Capital: Volume 1,» in*: Essential Classics in Politics: Marx and Engels*, (CD Rom) (London: ElecBook, The Electrical Company (eb 0002), 1998), p. 110.

(490) ظهر مصطلح «الماركسيّة - السحريّة» بفضل مداخلات السياقيين الجدد في تسعينيات القرن العشرين. وأعطت المجلّة الموسمية **تعديّات: صحيفة الاستكشاف الحضري** (*Transgressions: A Journal of Urban Exploration*) موئلًا لتلك النزعة المستحدثة. دُفِع هذا الوضع إلى الأمام بفضل عدد من المساهمين فيه، ولم يقل ببساطة أنّ الرأسماليّة طقوسيّة وتتشابه مع السحر، بل ذهب إلى القول (أ) إنّ تعرية أو التوصّل إلى تلفيق خيالي للممارسات السريّة في أوساط الطبقة الحاكمة نوع من الاستراتيجيّة السياسيّة (ب) وإنّ النشاط الثوري يتطلّب انخراطًا من نوع خاص يعمل على تشتيت التوجّه في التراث الشعبي والحياة اليوميّة. L. Blissett, «Ralph Rumney's Revenge and Other Scams,» *Transgressions: A Journal of Urban Exploration*, vol. 2, no. 3 (1996), and A. Jorn, «Critique of Economic Policy,» *Transgressions: A Journal of Urban Exploration*, vol. 4 (1998).

(491) M. Taussig, *The Magic of the State* (New York: Routledge, 1997), p. 139.

(492) Comaroff and Comaroff, «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming,» *Public Culture*, vol. 12, no. 2 (2000).

(493) H. Harootunian, «Quartering the Millennium,» *Radical Philosophy*, no. 116 (2002), p. 29.

(494) Gray, *False Dawn*, and J. Gray, *Al Qaeda and What it Means to be Modern* (London: Faber & Faber, 2003).

(495) Gray, *False Dawn*, p. 3.

(496) ويشمل ذلك حتى نقّادًا للنيوليبراليّة، يُنظر مثلًا: J. Keynes, *The End of Laissez-Faire* (London: The Hogarth Press, 1926), and E. Hobsbawm, *Industry and Empire* (New York: Pantheon Books, 1968).

(497) A. Taylor, *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth-Century Britain* (London: Macmillan, 1972).

(498) A. Smith, *The Wealth of Nations in Two Volumes: Volume One* (London: J. M. Dent, 1910), p. 400. [First published 1776].

(499) H. Habakkuk, «Population, Commerce and Economic Ideas,» in: A. Goodwin (ed.), *The New Cambridge Modern History VIII: The American and French Revolutions, 1763-93* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 45.

(500) World Export Processing Zone Association (1999) At: http://www.wepza.org/world.epzs.htm.

(501) Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.

(502) Ibid., p. 136.

(503) Ibid., p. 211.

(504) Ibid., p. 294.

(505) Ibid., p. 145.

(506) Ibid., p. xiii.

(507) C. Offe: *Contradictions of the Welfare State* (London: Hutchinson, 1984), and *Disorganized Capitalism* (Cambridge: Polity Press, 1985).

(508) Offe, *Contradictions of the Welfare State*, p. 48.

(509) Ibid., p. 153.

(510) F. Coronil, «Towards a Critique of Globalcentrism: Speculations on Capitalism's Nature,» *Public Culture*, vol. 12, no. 2 (2000), p. 354.

(511) E. Carr, *A History of Soviet Russia: Socialism in One Country 1924-1926*, vol. 1 (London: Macmillan, 1958), p. 185.

الفصل السابع
الواقع «الغربي» المرّ: راديكاليّة إسلاميّة ومعاداة «الغرب»

مقدمة

عندما ظهر كتاب فرانتز فانون **السنة الخامسة للثورة الجزائريّة** في عام 1959[512]، بدا كأنه جزء من مدّ لا يوقف من التحرّر الاشتراكي المعادي للاستعمار؛ وإذ تُرجِم بعنوان «دراسات في استعمار ميّت»، أورد ناشر النسخة الإنكليزيّة الأولى [513] في تعريفه للكتاب أنه يمثّل عملًا «يريد قول أشياء كثيرة لعالم تسيطر عليه حركات ثوريّة في العالم الثالث». وفي تقديمه الكتاب، يذكّرنا أدولفو جيلي بأنّ «الثورة هي أسلوب الحياة اليوم. إنّه عصر الثورة؛ إنّ عصر «اللامبالاة» أفل إلى الأبد» [514].

لم تتوقّع سوى قلّة، سواء في عام 1959 أم في عام 1965، أنّ «عصر الثورة» سيشهد تراجع الأمميّة الاشتراكيّة في «بلدان العالم الثالث». وكذلك لم يكن متوقّعًا حينها، أنّ بعضًا من أشدّ الأشكال مرونة في المناهضة الأيديولوجيّة للاستعمار، سوف ينزرع، ليس في مسار مشاريع نهوض علماني، بل في حركات دينيّة استطاعت أن تُطوّع خطاب ثورة اليسار وغضبه، وتعطيه شكلًا يخدم غاياتها.

يروم هذا الفصل تحقيق هدفين: (1) تبيان كيف أعادت الحركات الإسلاميّة الراديكاليّة التقاط معاداة «الغرب»، (2) إعطاء مثل عن بناء الإسلام الراديكالي نموذج لواقع الغرب المرّ.

للتوصّل إلى ذلك، سأطبّق منهجيّة محدّدة لكنها مركّزة أيضًا؛ إذ سأنظر في مثلين من الأدب التغريبي، أحدهما من إيران [515] لجلال آل أحمد، والآخر من باكستان [516] لمريم جميلة. ليست تلك الأعمال بجديدة؛ إذ كُتِبَ العملان في ستينيات القرن العشرين. ومع ذلك، يقدّم العملان رؤى مهمّة حيال الاهتمامات والنقاشات المعاصرة. بعبارة أدقّ، جرى اختيارهما لأنهما يمثّلان تيارين مختلفين في معاداة الغرب. ومن خلالهما، يمكن رؤية تشرّب السياسي بواسطة معاداة الغرب الدينية. يعتبر كتاب آل أحمد الأكثر شهرة وقدمًا بين الاثنين، ويعطي مثلًا عن معاداة «الغرب» سياسيًّا. وفي المقابل، يقدّم عمل جميلة نموذجًا عن كليشيهات إسلامية راديكالية لواقع غربي مرّ، وهي كليشيهات تستخدم لاستدعاء طوباويّة إسلاميّة اجتماعيّة.

مع الأخذ في الحسبان الميل لدى معظم المحلّلين الغربيّين بعد 11 أيلول/ سبتمبر، إلى الخلط بين الإسلام الراديكالي وكلّ من الإرهاب والكراهيّة الشاملة للغرب، تجدر ملاحظة أنني لا أتبنّى تلك المعادلة في هذا الكتاب. يشكّل «الغرب» تصنيفًا أساسيًا في الجغرافيا - السياسيّة

لدى من استعرضهم من الإسلاميّين الراديكاليّين (وكذلك الحال لدى آل أحمد). مع ذلك، تنصب أشد إداناتهم [الإسلاميّين الراديكاليّين] حرارةً على المجتمعات الإسلاميّة الفاسدة. تمثّل «القاعدة» نمطًا من العنف ضد أهداف غربيّة، وهي جزء متطرّف من الجسم الأساسي للإسلام الراديكالي [517]. إذا كان من أهمية لأسلمة المُعاداة «للغرب»، فليس مرد ذلك كونها قادت إلى 11 أيلول/ سبتمبر، بل لأنها توصلّت إلى الهيمنة على المشهديّة السياسيّة وخطاب نضال المقاومة، في أرجاء العالم الإسلامي.

صدام الطوباويّات؟

عبر وضعي تعريف معاداة «الغرب» في سياق الإسلام الراديكالي الطوباوي، كنت واعيًا للاستنتاج المغلوط الذي ربما يُستَخْلَص من زبدة الفصلين السادس والسابع؛ بمعنى القول، إنّ النيوليبراليّة والإسلام الراديكالي صورتان تعكسان بعضيهما.

يملك «تضييق «الغرب»» علاقة مع «تضييق معاداة «الغرب»». إنها علاقة شهدت تكوّن نزعات طوباويّة في المجتمعات «الغربية» والإسلاميّة معًا. عند بداية القرن الحادي والعشرين، على مستوى عالمي، كانت معاداة «الغرب» تيّارًا دفاعيًّا ذا قوة وتأثير ضئيلين مقارنة بالوجود الشامل لاقتصاد «الغرب»، وقوّته العسكريّة أيضًا.

من المفيد تذكّر أنّ الطوباويّة المعادية «للغرب» لديها تاريخ طويل ومتشعّب. ومن نافلة القول إنّ حفنة من تلك التقاليد ادّعت فعليًّا أنّها طوباويّة. ومع ذلك، وفق ما سنرى في الفصل الأخير، لا تكون الطوباويّة أمرًا معلنًا في العادة. ثمة أربعة أشكال رئيسة لها هي: - **الطوباويّة الشيوعيّة**: من مطلع العشرينيات في القرن العشرين، تزاوج النظام في الاتّحاد السوفياتي مع مواقف معادية «للغرب»، ما ساهم في تحديد نموذج طوباوي عن المجتمع السوفياتي، في إمكاناته وإنجازاته.

- **الطوباويّة الطبيعيّة**: خلطت النزعة الطبيعيّة الحداثة مع الحداثة «الغربية». وبصورة حتميّة، يكون رفضها الحداثة رفضًا «للغرب». يمكن تلمّس الطبيعيّة في أرجاء عدّة من العالم، وتشمل نماذجها الحركات الراديكاليّة في البيئة، وبعض أشكال المحافظة الاجتماعيّة المتزمّتة.

- **طوباويّة السكان الأصليّين**: في تلك الطوباويّة، يجري تصوّر جماعة إثنيّة غير غربيّة بصورة مثاليّة، بهدف تشجيع العودة إلى الاستقلال الثقافي والاقتصادي. يتداخل هذا الشكل من الطوباويّة مع الطبيعيّة. مع ذلك، من المهم الفصل مفهوميًّا بين الاثنتين لأن الطبيعيّة تختلف عن طوباويّة

السكان الأصليّين، بكونها متشابكة مع «الغرب» (عبر سعيها أن تكون «الآخر» بالنسبة إليه) وكذلك مع معاداة الحداثة.

- **الطوباويّة الثقافيّة العابرة القوميّات**: تستقي من تقاليد ثقافيّة عالميّة وعابرة للإثنيات. تأتي الأمثلة على تلك الطوباويّة الثقافيّة من الانتماءات القاريّة (مثلًا: الآسيوية الجامعة، والأفريكانيّة الجامعة)، والحركات الدينيّة (خصوصًا الإسلام الراديكالي).

لا تشكّل الطوباويّة مكوّنًا داخليًّا في الشيوعيّة، أو في مناصرة السكان الأصليّين، أو في التضامن الثقافي العابر القوميّات. وكذلك لا يعني استخدامها صورًا نمطيّة سلبيّة عن «الغرب» أنها بالضرورة غارقة في خيالات عن كمال غير «غربي». تكوّنت الطوباويّة من تضييق الآفاق السياسيّة والثقافيّة لتلك التيارات. وإلى حدّ كبير، أضحت بعض التيارات طوباويّةً لأنّها وجِدَت في علاقة دفاعيّة مع «الغرب». وبنشرها صور الواقع المرّ في الغرب الذي تتخيّله كشيء مُحاصِر وكلي القوّة، باتت أسيرة خطاب مقاومة دائمة. بالتالي، شهد كلٌّ من تلك التيارات تحوّل نقده «الغرب» رفضًا أصوليًّا لأشياء «الغرب». إنّه تحرّك يضيء مرّة أخرى على الفوارق بين المشروع النيوليبرالي وتلك الأشياء «البديلة»؛ إذ يثق النيوليبراليّون تمامًا بقوة رؤيتهم وصعودها، فيعتبرون المواقف الأخرى كافة بوصفها بالية وغير حديثة أو معادية للحداثة. ومنذ نهاية الحرب الباردة، انعدم وجود واقع مرّ كي تتحدّد النيوليبراليّة عبر المقارنة به، ولم تواجه سوى إيمانيّات مشتطّة، لم يبدُ أيًّا منها ناجحًا في توليد نمو اقتصادي، بالتالي، لم تؤخذ [الإيمانيّات] على محمل الجدّ باعتبارها منافسًا للنيوليبراليّة. وسأعود إلى نتائج القوّة العالميّة الإسلاميّة في ختام هذا الفصل.

أسلَمَة معاداة «الغرب»

أقرّ بأني أستعمل عبارة غير متقنة هي «أسلمة معاداة «الغرب»»، في الإشارة إلى الطريقة التي تمكنت الإسلاميّة بها من تشرّب، وكذلك تنظيم وتخريب، الشعور المناهض «للغرب». وأمست النص الأساس لخطاب معاداة «الغرب»، لكنها غير قادرة على التعبير عن قوّة ومدى المشاعر المعادية للغرب لدى غير «الغربيين».

الاستخدامات السياسيّة لـ «مُتلوثون بالغرب»

مُتلوثون بالغرب كتاب صغير راج ووُزّع تحت الأرض بين ستينيات القرن

العشرين وسبعينياته، خلال حكم الشاه محمد رضا بهلوي. وتُرجِمَ هذا العمل ونُشِرَ بالإنكليزيّة بعنوان **التسمّم بالغرب** [(518)]، على الرغم من أنّ عنوانه بالفارسيّة أقرب إلى معنى «المرض بـ «الغرب»».

كتب جلال آل أحمد (1923 - 1969) كتاب **مُتلوثون بالغرب** في مطلع الستينيات من القرن العشرين (سأستخدم الطبعة الثانية من الكتاب، وهي قد صدرت في عام 1963). في بداية الثورة في إيران في عام 1979، وبعد سنوات من انتشاره الواسع عبر التوزيع السريّ، «أغرق مكتبات إيران وأكشاك بيع الكتب فيها» [(519)]. ونال آل أحمد إقرارًا رسميًّا من جهات متنوّعة. وفي عام 1979، لاحظ صادق قطب زادة، الذي صار لاحقًا وزير خارجية إيران، أنّ آل أحمد كان أحد «نماذج النضال الذي خاضه المثقّفون ضد التأثير الغربي» [(520)]. ووصف السيّد علي خامنئي، الذي صار المُرشِد الأعلى للثورة الإسلاميّة في إيران في عام 1989، آل أحمد بأنّه «وقف على رأس أدب المقاومة» [(521)].

في دراسته الواسعة عن الجذور الفكريّة للثورة الإيرانيّة، لفت حميد داباشي [(522)] إلى أنّ كتابات آل أحمد هي «أكثر تأثيرًا من المساهمات الفرديّة كلها، في التأشير على العناصر تصلح لتعبئة اللغة أيديولوجيًّا، صوب خطاب ثوري» [(523)]. وبصدد **مُتلوثون بالغرب** (ترجم داباشي العنوان بـ «التسمّم بالغرب»)، أورد داباشي ما يلي: الأرجح أنّه البحث المنشور الأكثر أهميّة في تاريخ إيران الحديث. وبإثارته ردات فعل واسعة سلبيًّا وإيجابيًّا، وبتكوينه لغة النقد الاجتماعي الإيراني في العقدين السابقين على الثورة الإيرانيّة، وبصوغه النزعة الأشد أساسيّة لخطاب «معاداة «الغرب»» في الثورة الإيرانيّة، لا يجرؤ نص آخر على مجرد الدنو من مكانة **التسمّم بالغرب»** [(524)].

مع ذلك، يعبّر قبول الثوريّين الإسلاميّين لكتاب **مُتلوثون بالغرب** عن تشرّبهم التقاليد المناهضة «للغرب» والمناهضة للشاه، أكثر من التزامهم بشكل فاعل أو مباشر، بمناظرة آل أحمد. وعلى الرغم من التزام آل أحمد بمفاهيم ترجع إلى تقليد الانتماء العضوي، والاستمراريّة الدينيّة والقوميّة؛ يبقى **مُتلوثون بالغرب** مناديًا بالديمقراطية بحماسة.

في الحقيقة، من الناحية السياسيّة، يملك **مُتلوثون بالغرب** نقاطًا مشتركة مع الحداثة الإسلاميّة التقدميّة للمفكر علي شريعتي الذي عاش في المنفى [في بريطانيا]، أوسع من نقاطه المشتركة مع مشروع الخميني للكمال الدنيوي. هناك تقاطع آخر مع شريعتي. فخلال دراسته في باريس في مطلع الستينيات من القرن العشرين، تأثّر شريعتي

بالأجندة المناهضة للاستعمار والاستعمارية المرتبطة بفرانتز فانون. وبالنتيجة، شرع (لكنه لم يُكْمِل قط) في ترجمة كتاب فانون **استعمار ميّت** إلى الفارسيّة. وبطرائق متنوّعة، ينبئ كتاب **مُتلوثون بالغرب** بذلك التوجّه. وعلى غرار فانون في كتاب **جلد أسود، أقنعة بيض** [(525)]، أو ألبرت ميمي في **المُستَعمِر والمُستَعمَر** [(526)]، يلفت آل أحمد إلى الدمار الوجودي والنفسي لـ «التهاب «الغرب»». إلى ذلك، ووفق ما سيظهر في اقتباس أدناه، يتّبع آل أحمد أسلوبًا غير رسمي ومناهضًا للاستبداد. ومعبّرًا عن الميول الماركسيّة للكاتب (بين عامي 1943 و1948، كان آل أحمد عضوًا بارزًا في حزب «تودة» المؤيّد للسوفيات)، خُضِّب كتاب **مُتلوثون بالغرب** بنبرة شعبيّة نقديّة صارت الصوت المفضّل في الوسط اليساري والثقافة المضادة عالميًّا.

تجدر مقارنة ذلك الالتزام بالبديل المتدني الذي طوّره الشاه، بالاعتماد على نزعة إيرانيّة غارقة في القِدَم، وهو مشروع حطّ من قدر الإسلام بأن اعتبره مجرّد حقبة في التاريخ الوطني الإيراني. اكتسب الشاه سلطة مطلقة في إثر صعوده إلى السلطة بانقلاب صنعته [«وكالة الاستخبارات المركزيّة» الأميركيّة] الـ «سي آي إيه» في عام 1953. منذ مطلع الستينات، روّجت الملكيّة مشروعًا مركزيًّا واستبداديًّا «لغربَنَة» البلاد. وترافقت تلك «الغربنة» مع فساد وقمع سياسي وتدمير الحياة في الأرياف. ووفق تلخيص من كيدي [(527)]: انتُزِع الناس من حياة أسلافهم، وتنامت الفجوة بين الفقير والغني، وعمّ الفساد بصورة معلنة، وجعل الشرطة السرّية، عبر توقيفات عشوائيّة واستخدام التعذيب، الإيرانيّين من المستويات كلها أعداءً للنظام. وكذلك عمل الوجود والتأثير الكثيف للأجانب، على مفاقمة الوضع.

يبقى السؤال مفتوحًا عما إذا كانت مرحلة «الغربنة» الشاهنشاهيّة أكثر أو أقل وحشيّة من النظام الذي أرساه الإسلاميّون في عام 1979. لكن تصعب المجادلة بأن نظام الشاه كان قمعيًّا تمامًا، والفضل في وصوله إلى السلطة واستمرار إمساكه بها يرجع إلى دعم الولايات المتحدة وقوى غربيّة أخرى؛ وأنّ مناهضة «الغرب» في إيران برزت على خلفيّة الطغيان الذي نُفِّذ باسم الحداثة «الغربية». وبالنسبة إلى جلال آل أحمد،

رجل مُصاب بالغرب وعضو في المؤسّسة الحاكمة في البلاد، ليس لديه مكان ليقف عليه. إنّه أشبه بذرة غبار تهوّم في الفضاء، أو قشّة تطفو على الماء. لقد قطع روابطه مع جوهر المجتمع، والثقافة، والتقاليد. إنّه ليس جسرًا بين القِدَم والحداثة. وليس خطًّا فاصلًا بين القديم والحديث. إنّه شيء لا ينتمي إلى الماضي، وشخص ليس لديه فهم للمستقبل. إنّه

ليس نقطة في خط، بل نقطة وهميّة على سطح ما أو في الفضاء، بالضبط كذرّة غبار. بالتأكيد، ربما تسأل نفسك: إذًا، كيف ارتقى إلى منصب قيادة الشعب؟ فعل ذلك بقرار مسبق محتّم من آلة السياسة ومتطلّباتها، وهي لا تملك سوى التوافق مع سياسات الأمم العظيمة. في هذا الجزء من العالم، خصوصًا في البلدان الغنيّة بالنفط، تقضي العادة بأن يطفو على السطح من يكون أكثر خفّة. إنّ موجة الحوادث في خزّان النفط هذا لا تجلب إلى السطح سوى التبن. لا تملك من القوّة ما يكفي لتلامس قعر البحر كي تستخرج اللآلئ الكامنة فيه. وفي دولتنا المُصابة بالغرب مع المشاكل كلها المرافقة لذلك، نحن نتعامل مع منقادين خفيفي الوزن يطفون على موجة الحوادث. ليست غلطة رجل الشارع؛ لأن صوته لا يُسمَع، وسجّله نظيف. يذهب إلى كل اتّجاه تدلّه عليه، بمعنى أنّه يتّخذ كل شكّل تدرّبه عليه [(528)].

تكاد تتطابق الصور التي يقدّمها آل أحمد عن التأثير «الغربي»، مع المرض. لذلك، تستخدم مصطلحات كـ «مصاب بالغرب» و«التهاب الغرب». في **مُتلوثون بالغرب**، ينطلق «لاستكشاف خصائص هذا المرض، وسببه أو أسبابه، والعثور إذا أمكن ذلك، على علاج له» [(529)]. تعبّر لغة المرض تلك عن انبثاق إجماع ضمن الأعمال المناهضة للاستعمار والعِرقيّة، على فكرة أساس قوامها أنّ الاستعمار يقود إلى تلوّث ذاتي داخلي للفرد. وكذلك تخدم تلك اللغة كوصفة للخلاص القومي عبر تنقية الثقافة الإيرانيّة.

يشدّد آل أحمد على التقليد المديد للاهتمام الإسلامي والإيراني بـ «الغرب». «يُظهر التاريخ أننا كُنّا نتطلّع إلى «الغرب» دومًا»، يخبرنا آل أحمد ثم يضيف «اعتدنا استعمال مصطلح «غربي» قبل أن يسمّينا الأجانب «شرقيّين»» [(530)]. وعندما كتب آل أحمد كلماته، كانت فكرة «الغرب» في «الغرب» تتحدّد بالتعارض مع الشيوعيّة والاتّحاد السوفياتي. مع ذلك، آل أحمد يتبنّى التعريف الأقل حصريّة سياسيًّا، هو ذلك الذي راج في آسيا في أثناء معظم القرن العشرين. ويشدّد ذلك التعريف على الطبيعة الصناعيّة للغرب.

بدل «الغرب»، يمكننا قول معظم أوروبا والاتّحاد السوفياتي وأميركا الشماليّة كلّها، بل لنقل إنّه [«الغرب»] البلدان المتقدّمة كلّها التي أعانتها الآلات على تحويل المواد الخام إلى أشياء أشد تعقيدًا، فسوّقتها على هيئة بضائع مُصنّعَة [(531)].

يذكّر اهتمام آل أحمد بالمكننة بنقد طاغور للطبيعة المستلبة للحداثة «الغربية». بالِتأكيد، يخصّص [آل أحمد] فصلًا عن ذلك الموضوع، بعنوان

«لنتحدث قليلًا عن «التهاب الآلات»». وفي هذا الصدد، يُماهي المجتمعات المستندة إلى الآلات مع سياسات التجانس، والجمود، والتسلطيّة. ويتوسّع في النقد عبر ربط الفاشيّة بالمجتمعات «المستندة إلى الآلات»، ومهاجمة فراغ المزاعم «الغربية» عن الديمقراطيّة.

إنّ الأحزاب السياسيّة في مجتمع ديمقراطي غربي مجرد منابر وعظ، تستعمل لإراحة مشاعر الكآبة لدى العُصابيين والمضطربين الذين تسلبهم حياتهم الرتيبة (الاستيقاظ في الوقت نفسه، والذهاب إلى العمل، وعدم التأخر على مترو الأنفاق) فرص إظهار إرادتهم الحُرّة [(532)].

يستند **مُتلوثون بالغرب** إلى تقاليد راسخة من «الغرب» وخارجه معًا، لتقديم تمثّلات عن أمراض الحداثة «الغربية». يجمع الكتاب تصوّرات اليسار ومابعد الاستعمار، مع شيء من التصوّر الديني على الرغم من كونه أوليًّا؛ بشأن مرض «الالتهاب بـ «الغرب»»، كي يعطي [الكتاب] مسردًا أصيلًا عن الكيفيّة التي خُرّبَت الثقافة الإيرانيّة بها.

للتوصّل إلى فهم كيف أمكن لذلك الكتاب أن يندمج في الراديكاليّة الإسلاميّة، من الضروري النظر إلى الثورة الإيرانيّة بوصفها حدثًا سياسيًّا ودينيًّا معًا.

أشار آية الله الخميني إلى فقراء إيران بوصفهم «عماد الثورة». واعتبرهم، على غرار آل أحمد، مصدرًا وروحًا لنزعة نقيّة في مناهضة الغرب. وفي تعريف ذلك التيار «اليساري»، بيّن موان أنّ «لغات الصراع الطبقي تمظهرت على هيئة دينيّة» [(533)]. ويقدّم شويري [(534)] فرضيّة أوسع تقول إنّه «يمكن النظر إلى الماركسيّة نفسها بوصفها سلفًا للراديكاليّة الإسلاميّة»، داخل إيران وخارجها أيضًا. في المقابل، هنالك نوع آخر من التشرّب يسري في تحليلي موان وشويري، هو تشرّب الالتزام الديني في الخطاب «العادي» - بمعنى الأوروبي - للعقلَنَة والتسييس. في الواقع، كانت ثورة إيران في عام 1979 معادية للاستعمار، ثوريّة، مع استيلاء ثيوقراطي على السلطة في الدولة؛ فلا يوجد ما يوازيها بوضوح في تاريخ الثورات الأوروبيّة الاجتماعيّة. وللأسف، تصوّر بعض الماركسيّين الغربيّين بسذاجة أنّه يمكن إدراج الخميني مثلًا تحت فئة «المقاومة الشعبيّة في العالم الثالث»، مع اعتبار لقب «إمام» مجرد «نسخة إيرانيّة شيعيّة عن تسميات «القائد» و«أبو الفقراء» و«الموجّه» و«القائد الكبير» في أميركا اللاتينيّة» [(535)]. تكشف تلك القراءة المغلوطة عدم القدرة على النظر بجديّة إلى الدين. وبدلًا من افتراض أنّ الدين كان قناعًا لما هو «مألوف» في رسالة اليسار؛ يكون أكثر دقّة القول إنّه في إيران، جرى التشديد الثوري «العالم ثالثي» على معاداة الإمبرياليّة والمساواة الشعبيّة، داخل

خطاب السلطة الدينيّة.

في سعيه إلى «الإنسان المثالي»، جمع الخميني الطوباويّتين السياسيّة والدينيّة. ووفق تعاليم الخميني في عام 1988: إنّ «الحكومة الإسلاميّة» هي تلك التي تنبع من التسليم المطلق بالرسول محمد، وهو من الأركان الرئيسة في الإسلام، بل يسبق الأركان المكملة كلّها، حتى الصلاة، الصوم، وأداء الحج [536].

على الرغم من احتفاظ إيران بعدد من الإصلاحات المتّصلة بالحداثة «الغربية»، بما فيها درجة من الديمقراطيّة، في السنوات الأولى من الثورة؛ قاد الخميني نظامًا عنيفًا واستبداديًّا. وبالتضاد مع آل أحمد الذي ساهمت صوره النمطيّة عن «الغرب» في تحفيز تساؤل مفكّر عن السلطة وإساءة استعمالها في إيران، نَحَت «الخمينيّة» إلى الاعتماد على شيطنة الغرب والدول الإسلاميّة المُتَغرِبنة باعتبارها مخابئ للشيطان، كي يتجنب التعامل مع مشاكل المجتمع الإيراني. وتذكّر أحد الأعمال الأخيرة للخميني (شباط/ فبراير 1989) بمشهدية البديل الأدنى [انظر أعلاه] للشاه، بقدر كونها أداءً شموليًّا يسعى إلى تشتيت الانتباه وإثارة الحيرة. وقصدت بتلك الكلمات «فتوى الموت» التي صدرت بحق الكاتب سلمان رشدي، الكاتب البريطاني الذي زُعِم أنه ألّف نصًا معاديًا للإسلام: كتاب **آيات شيطانيّة** (*The Satanic Verses*). وتوصلنا قراءة **مُتلوثون بالغرب** إلى النظر إلى ذلك العمل [فتوى الموت] بوصفه انحدارًا في الخيال المناهض «للغرب»، بعد أن كان خيالًا مفعمًا بالروح النقديّة والتساؤل المناهض للتسلّط، جرى تفريغ مناهضة «الغرب» إلى مجرد سياسات من المواقف والكليشيهات الطوباويّة.

طوباويّة غربيّة مقلوبة وطوباويّة إسلاميّة

الغرب موضوع محوري في التيار الإسلامي الراديكالي. في الحقيقة، جرت العادة على تعريف الإسلام الراديكالي بالإشارة إلى الغرب. مثال ذلك، يعرّف يوسف شويري «الراديكاليّة الإسلاميّة» بأنّها «حركة ثقافيّة - سياسيّة تفترض تضادًا نوعيًّا بين حضارة الغرب والديانة الإسلاميّة» [537].

مع ذلك، ثمة خطورة في التعريف الذي يفتح الباب أمام سوء الفهم القائل إنّ التيار الإسلامي الراديكالي ردّة فعل على قوة «الغرب» وأفكاره. ففي محاججته ضد ما رأى أنّه عجرفة إمبرياليّة من أولئك الذين يفهمون التيار الإسلامي الراديكالي أنّه صدى محلي للرواية الأوروبيّة العالميّة الكبرى، قدّم بوبي سلمان سيّد [538] نقطة انطلاق مختلفة؛ إذ

اعتقد أنّ «ظهور التيار الإسلامي الراديكالي استند إلى تآكّل المركزيّة الأوروبيّة». بعبارة أخرى، إنّ ضعف التأثير «الغربي» في حقبة مابعد الاستعمار، وليس حضوره الذي تتعرّف الأشياء كلها به، هو الذي منح الفرصة للتيار الإسلامي الراديكالي. يدعم سيّد ذلك الاعتقاد بطرائق متنوّعة، لكنه يُسنِد توكيده التجريبي إلى الندرة النسبيّة للمراجع «الغربية» في رؤية الخميني؛ إذ يحاجج سيّد بأن الخميني لم يلمح إلا قليلًا إلى النظريّة السياسيّة «الغربية» لأنه ببساطة، ليس معنيًّا بها. بالتالي، يكون قول سيّد إنّه يجب علينا فهم الطموحات المُعلنَة للخميني بتكوين ثيوقراطيّة إسلاميّة، عبر معطياتها الخاصة مع التخلّي عن المركزيّة الأوروبيّة التي تدفعنا فعليًّا لتخيّل أن كل شخص يفكر ويتحدث «عنّا» (نحن «الغربيين»).

يمثّل موقف سيّد تصحيحًا قيّمًا. على الرغم من وجوب الإصرار على فهم الراديكاليّة الإسلاميّة عبر معطياتها الخاصة، إلا أنّه من الضروري فهم كيف طوّرت الراديكاليّة الإسلاميّة فكرتها عن «الغرب» وعرّفت نفسها بالعلاقة معه. تعبّر حاجة الثوريّين الإيرانيّين إلى تشرّب الأعمال المناهضة للغرب مثل **مُتلوثون بالغرب**، عن حاجة إلى «جعل «الغرب» هو الآخر» بهدف إعطاء شكل وزخم للإصلاح والانبعاث الإسلاميَّين.

يمكن اعتبار أنّ «جعل «الغرب» آخرًا» شيء أساسي في الراديكاليّة الإسلاميّة، من دون الوقوع في فخ رؤية الإسلاميّة كشيء مشتق من «الغرب». ووفق ما رأينا في الفصل الخامس، المناظرة القائلة إن «الروحانيّة الآسيويّة» و«القيم الآسيويّة» هي قيم غربيّة محض مقلوبة ومُحوّرة، وبمعنى أن الهُويّة الآسيويّة نتاج جانبي «للغرب»؛ ليست مجرد تبسيطيّة، بل إنّها مغلوطة تاريخيًّا؛ إذ تمحو الطريقة التي صنع بها الآسيويّون بفاعلية تصورّاتهم عن «الغرب». يمكن إعطاء مناظرة مماثلة بشأن التصوّر الإسلامي عن «الغرب». في الحقيقة، نجحت رؤية الراديكاليّة الإسلاميّة حيال «الغرب» في إثبات كونها دينامية ومؤثّرة. ثمة مروحة من الصور النمطيّة سواء السلبيّة أم الإيجابيّة التي صُنِعَت (أو أعيد تدويرها)، عبر مزج التقليد مع الابتكار. في أغلب الأحيان، جرى ترويض الطاقة الخلّاقة التي تحرّك الراديكاليّة الإسلاميّة، لتكوين أجندة سلطويّة وَظّفت كليشيهات عن الهلاك المحتّم «للغرب»، في خدمة هجوم على التنوّع في الإسلام. بتلك الطريقة، وُظّف التصوّر عن العدو «الغربي» لقمع التقاليد السياسيّة والدينيّة للمجتمعات الإسلاميّة.

تنحو النصوص الدينيّة، وربما بالتعريف، صوب الطوباويّة؛ إذ يقدّم الدين نظامًا متساميًا للأخلاق والخلاص، ما يكوّن منطقة خصبة لذلك النوع من الحماسة المناضلة المتّصلة بالطوباويّة. ومع ذلك، يملك التطرّف الديني

علاقة إضافيّة بالمشروع الطوباوي. وبدلًا من وضع الطوباويّة في مستوى التطلّع الماورائي، يتطلّب [التطرّف الديني] إخضاع الحياة الأرضيّة إلى مشروع خاص تمامًا وضيّق الرؤية، عن المجتمع الكامل.

كذلك يكون التطرّف الديني موقعًا ينحو للمناداة بتأسيس حكومة ثيوقراطيّة وتحطيم المجتمع العلماني. تمثّل الراديكاليّة الإسلاميّة والأصوليّة المسيحيّة، والنضاليّة الهندوسيّة، الأشكال الثلاثة الأكثر فاعلية للتطرّف الديني المعاصر. ومن بينها، حازت الراديكاليّة الإسلاميّة الفرصة الأكبر لترجمة أولويّاتها إلى ممارسات. حدث ذلك بطرائق مختلفة [(539)]. ويتسّم «خطّ النَسَب» للإسلام الراديكالي بالتعقيد. لذلك، قبل الانتقال إلى مساهمات مريم جميلة، من الضروري إبراز ملامح واحد من أهم من أثّروا في موقعها من الراديكاليّة المعادية «للغرب»: [المفكّر الإسلامي المصري] سيّد قطب.

عُذّب سيّد قطب (1906 - 1966) وشُنِقَ في عام 1966، بسبب معارضته الصريحة للدولة المصريّة. يتبدّى عداؤه للحكومة [(540)] وسلطويّته الدينيّة بجلاء في نصّه المبدِع **معالِم في الطريق** (1990، نُشِر أوّل مرّة في عام 1964).

ووفق سيّد قطب الإسلام هو،

إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد، وتقرير ألوهية الله وحده وربوبيته للعالمين. وتحطيم مملكة الهوى البشري في الأرض، وإقامة مملكة الشريعة الإلهية في عالم الإنسان... فالإسلام حين يسعى إلى السلم، لا يقصد ذلك السلم الرخيص، الحاصل بمجرد أن تؤمن الرقعة الخاصة التي يعتنق أهلها العقيدة الإسلامية. إنما هو يريد السلم الذي يكون فيه الدين كله لله، أي تكون عبودية الناس كلهم فيه لله، والذي لا يتخذ فيه الناس بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله [(541)].

انبثق موقف قطب كردّة فعل على ما تصوّره من «نزع الإسلام» عن المجتمعات الإسلاميّة التقليديّة. ووفق قطب، «خبا المجتمع الإسلامي لبضعة قرون»، ما يعني أن الوقت قد أزف «لوجوب إعادته إلى شكله الأصلي» [(542)]؛ وإذ كتب في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، لم يكن قطب مخطئًا في استنتاجه أنّ الدول العربيّة باتت أقل إسلاميّة. في تلك العقود، بدا كأنما أيديولوجيّات العروبة الجامعة والاشتراكيّة والقوميّة والمزيج الناصري [(543)] الذي صنعته [تلك الأيديولوجيّات] في بلد قطب بالذات [مصر]؛ تعمل على إزاحة الإسلام والحلول بديلًا منه. جرى الأخذ بمقولة «حقبة مابعد الإسلام» في بعض الأمكنة، فيما خشيتها أمكنة

أخرى. بالنسبة إلى سيّد قطب، هُدِم الإسلام في مصر والعالم الإسلامي بتأثير قوى «الغربنة». وتمثّلت ردّة فعله في تأكيد استقلاليّة الإسلام فكريًّا وسياسيًّا. واعتبر قطب الأفكار أو الممارسات التي فهمها كأشياء غريبة عن الإسلام؛ غير شرعيّة بصورة بدهيّة. وبوضوح، لاحظ أحمد الموصللي في دراسته عن الألوهيّات عند قطب، تشديد الأخير على الاستقلال: في السياسة، كما الفلسفة، ومع الرغبة في مصطلحات وأفاهيم من داخل الإسلام؛ شدّد قطب على ضرورة أن تأتي مؤسّسات الحكومة وأشكالها عبر تطوّر من الداخل، لا يكون مفروضًا من الخارج. وفي ذلك، يهدف قطب ليس إلى رفض محض لمصطلحات ومقولات، بل إضافةً إلى ذلك، رفض «الغرب» [(544)].

واستنتج تشارلز تريب، وهو باحث في المجتمع المصري المعاصر، أنّه في إسلام قطب: لا مكان، ولا أرض طبعًا، للخلاف ولا عدم الموافقة. إنّ الإيمان والمنطق، الفرد والمجتمع، الحريّة الإنسانيّة والعبوديّة لله، تتوافق كلها كي تحقّق الغاية المتجانسة نفسها. بالتالي، أعاد قطب مصالحة رؤية طوباويّة عن التصالح بين الإلهي والإنساني: لا يكون من شأن ذلك إنهاء التصارع بين الأفراد، بل إنّ الإنسانيّة ربما استقرّت بأمان عبر معرفتها بأنّ الطريق الذي اختارته هو ما أراده الله [(545)].

إنّ الرسالة الطليعيّة والمعادية للقوميّة في **معالم في الطريق** تستهدف إقناع ناشطين محتملين وتحفيزهم. يناقش الكتاب لمصلحة وجود إطار ثوري لمسلمين مستعدين لتكوين رؤية صافية عن مجتمع إسلامي كليًّا، والقتال من أجل ذلك أيضًا. وتشرح الجمل التالية ذلك الميل، مقدّمة معنى واضحًا لانشغالات قطب بمدى التطويق «الغربي»، وكذلك رغبته للتطهر من «الوثنيّة» (الجاهليّة، هي اللفظة التي تشير إلى المعتقدات في حقبة ماقبل الإسلام).

نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية... تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيرًا إسلاميًا... هو كذلك من صنع هذه الجاهلية! لذلك لا تستقيم قيم الإسلام في نفوسنا [(546)].

بعد استعراض الملامح العامة للإسلام الراديكالي عند قطب، صرنا في وضع أفضل لقراءة الـ 1095 صفحة في كتاب مريم جميلة **الحضارة الغربية تدين نفسها بنفسها: دراسة شاملة عن التراجع الأخلاقي وعواقبه** [(547)]. نشر هذا العمل المُؤلَّف من جزءين بالإنكليزيّة أوّل مرّة في عام 1970، في مدينة لاهور، باكستان (مع أنني سأشير إلى النسخة المنقّحة

التي صدرت في عام 1979). ويتوجّه الكتاب وفق ما تشرح كلمات تصديره، إلى المسلمين المتعلّمين في العالم، خصوصًا أولئك «الذين ضلّلهم وهمٌ بأنّ تبنّي الثقافة «الغربية» هو الطريق الوحيد للتقدّم في مصلحة الإنسانيّة» [(548)].

وُلِدَت جميلة باعتبارها مارغريت ماركوس (Margaret Marcus)، وهي يهوديّة - أميركيّة اعتنقت الإسلام. وعلى الرغم من أنها أقل تأثيرًا بما لا يقاس من جلال آل أحمد، إلا أنّها قدّمت مساهمة مميّزة. في الحقيقة، في كتابهما **صُنّاع الإسلام المعاصر**، خصّص إسبوزيتو وفول [(549)] فصلًا عن جميلة، وقالا إنّها «أدّت دورًا رائدًا كناشطة مسلِمَة مثقفّة». وعلى الرغم من أنها غالبًا لا تنسب إلى خطّ إسلامي معيّن، هناك الكثير مِن حماسة مَنْ يغيّر دينه في اندفاع جميلة للظهور كمسلمة ناجزة وحاسمة. كان إسلامها محافظًا ومناضلًا. واختارت نصوصها من مسلمين راديكاليّين كسيّد قطب الذي وصفته بأنه فعل «أكثر من أي فرد آخر للحفاظ على الإيمان بالإسلام في قلوب المصريّين» [(550)]. وأعطت دعمها الكامل للخمينيّة وحزب «الجماعة الإسلامية» في باكستان.

يتألّف كتاب **الحضارة الغربية تدين نفسها بنفسها** من 31 موجزًا لمقالات كتبها مثقفون وعلماء «غربيّون» عن الإسلام، متداخلة مع أعمال شعراء غربيّين وشروحات من الكاتبة وبحّاثة إسلاميّين آخرين. تمتد المقالات من اليونان القديمة (مقتطفات من كتاب **الجمهوريّة** (*The Republic*) لأفلاطون) إلى أواخر القرن العشرين. وتأتي معظم النصوص «الغربية» إما من نقّاد اجتماعيّين (كأوسكار لويس (Oscar Lewis)، وإرفينغ غوفمان (Erving Goffman)، تريفور هدلستون (Trevor Huddleston)) أو من مشاهير المفّكرين وأصحاب الأيديولوجيّات (من أمثال داروين، ماركس، فرويد، هتلر، خروشوف، دو بوفوار (de Beauvoir)).

مع وجود استثناءات قليلة بارزة، كان معظم من أوجزت جميلة أعمالهم اشتراكيّين أو يساريّين ليبراليّين. ولّد تحالفهم القسري في أجندتها الثيوقراطيّة تأثيرًا مثيرًا للاهتمام، عبر إظهار النزعة المحافظة الاجتماعيّة لفكر الاشتراكيّين: بمعنى تبيان أن التشوقّ إلى مجتمع عضويّ وعلاقات أصيلة، هو ما ميّز معظم النقد الاشتراكي الراديكالي في «الغرب». في الحقيقة، في تلك المساحة يبدو التلاقي بين راديكاليّتي «الغرب» والإسلام. أنا معتاد على شعار «الحياة الحديثة هراء» الذي يردّده السياقيّون، وهم جماعة فوضويّة طليعية [(551)]. بالنسبة إلى جميلة، تبدو الحياة الحديثة هراء. وبالنسبة إلى الراديكاليّين والمحافظين معًا، يمثّل العالَم «الغربي» الحديث قوة تهديد وابتلاع. ربما ساعد ذلك في شرح

سبب ظهور الأدلة المعادية «للغرب» التي تقدّمها جميلة كأنها تعيش حياة مزدوجة في عين بعض القرّاء «الغربيين»: إذ تبدو صحيحة وملتبسة، متعمّقة وعموميّة في الوقت نفسه.

إنّ المفهوم القائل إنّ كثيرًا من «الغربيين»، وفق ما يوحي به عنوان كتاب جميلة، بات يقرّ الآن بالطبيعة المنحدرة لمجتمعاته، هو جوهر محاججتها. في الحقيقة، يمثّل ذلك المفهوم نوعًا من النبرة الدارجة في أوساط نقّاد غير غربيّين للغرب. بالتأكيد، تتبدّى الصورة عينها في نقاشات «القيم الآسيويّة». ويمكن تلمّس فعاليّتها في **مُتلوثون بالغرب**؛ إذ يزعم آل أحمد أنّ ألبير كامو (Albert Camus) كان أول من جعله يفهم ويتمنّى مقاومة الطابع الميكانيكي للحضارة «الغربية». ربما يمثّل كتاب جميلة المعالجة الأوسع لذلك النوع من مناهضة «الغرب». ومع ذلك، يبدو كأنه لا يقارن بكتاب **مُتلوثون بالغرب**. في يدي جميلة، يغدو الاقتناع بأنّ سوء الحضارة «الغربية» يدعمه نقد ذاتي غربي، أصبح أسيرًا للحظّ. إنّه متوائم على نحو أخرق مع الموقف الطوباويّ القائل إنّ النقد الداخلي يكون إمّا منعدمًا في البلدان الإسلاميّة الأصيلة (في عام 1979، لم ترَ جميلة ذلك التوصيف منطبقًا على غير العربيّة السعوديّة وإيران)، وإما أنّ عدم صحّته قائم في صلب تلك المجتمعات. وفي الحالين، تثير مساعي جميلة مزيدًا من الأسئلة عن رؤيتها للإسلام، أكثر من تلك التي تتناول «الغرب». وتقدّم الحكم الإسلامي بوصفه شرطًا نقيًّا بالمطلق؛ إذ تسرده كخيالات، وشكل اجتماعي خالٍ من التوتّر والتغيير والجدال العام.

على غرار **مُتلوثون بالغرب**، وضعَت جميلة كتابها لمواجهة هجوم مفترض من «الغرب»، حيث تعطي جميلة للغربَنَة وجه الخطر على بقاء الإسلام. إنّ «الغرب» قوّة تتطلّب فعلًا دفاعيًّا مُلحًّا. يجدر ألا يُنسى أنّ مساهمتَي آل أحمد وجميلة معًا، تشكّلان دراسة غير منهجيّة للغرب منظورًا إليها من بُعد كموضوع للتقصّي. ويشعر الكاتبان أنهما يكتبان تحت ظروف الاحتلال، وفي قلب قوّة غربيّة. في الوقت نفسه، يركز كلاهما نقده الحادّ على «الغربنة» بوصفها عملية إفساد، شيء نسمح «نحن» (غير «الغربيين») بحدوثه، شيء نفعله «نحن» بـ «أنفسنا». ويحدّد الكاتبان كلاهما «البترودولار في الدول الغنيّة بالنفط» [552]، مصدرًا (وموقعًا) محدّدًا للانحلال. في الحقيقة، تردّد جميلة أصداء آل أحمد في خيبتها من «العرب الحديثين»، الذين «بسبب تأثير الثقافة «الغربية»، صاروا ماديّين تمامًا» [553]. وفي موضع آخر، كتبت جميلة «ما عاد لتاريخ معظم الدول الإسلاميّة صلة حيّة بالإسلام، بل صار مجرد امتداد «للغرب» وهيمنته الكاملة» [554].

يقدّم كتاب **الحضارة الغربية تدين نفسها بنفسها** الواقع الغربي المرّ، في

شكلين: - **أيديولوجيّات «الغرب» المنحلّة** (خصوصًا العلمانيّة والماديّة، والاستهلاكيّة، والعِرقيّة، والنسوية).

- **هويّات وأدوار اجتماعيّة منحلّة في «الغرب»** (خصوصًا من الشباب والنساء).

أيديولوجيّات «الغرب» المنحلّة

يفيد التلميح إلى «التراجع الأخلاقي» في عنوان كتاب جميلة، بوجود مسرد لتغيير اجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، العنوان مُضلّل؛ إذ يفيد المشهد التاريخي الذي صنعته جميلة، بأنّ «الغرب» لم يشهد سوى إعادة توضيب لتيارات «تراجعيّة»، هي في تكوينه الأولي ومتأصّلة فيه. في الحقيقة، إنّ محاولة جميلة تقديم «الغرب» كشكل اجتماعي ثابت، تقودها إلى تتبعّ خصائص واقعه المرّ، وصولًا إلى الأسس المفترضة للمجتمع «الغربي» في اليونان الكلاسيكيّة. وتلاحظ جميلة أنّ «المجتمع الإغريقي القديم كان الأقدم تاريخيًّا في فصل مؤسّساته، وتقاليده، وفنونه، وعلومه عن الدين»، وتضيف «بقي ذلك المثال العلماني الصورة المهيمنة على الحضارة «الغربية» إلى يومنا هذا» [(555)].

ينيط ذلك التسلسل الزمني دورًا فريدًا بالعصور الوسطى: لا يمكن تصنيف حضارة القرون الوسطى بأنّها «غربيّة» سوى على أساس الموقع الجغرافي. كانت حضارة القرون الوسطى في ملامحها كلها، عدوانيّة ومتناقضة مع الأزمنة الحديثة. لذلك، لم تعانِ حقب التاريخ الأوروبي كلّها من تمييّز سيئ مماثل [كما حدث مع العصور الوسطى] [(556)].

على الرغم من تلك الإشارة الخلُقية العائدة إلى القرون الوسطى، عادت ثقافة «الغرب» سريعًا إلى نمطها الراسخ العلماني والمادي. وتُستَخْدَم تلك الميول المتأصلة لشرح ظهور الرأسماليّة والشيوعيّة، والتشابه بينهما. وفي تقديمها مقتطفًا من **البيان الشيوعي**، تقول جميلة: على الرغم من رفض الديمقراطيّات «الغربية» كأميركا، إنكلترا، وفرنسا النظام الشمولي للحكم الذي أقامه الشيوعيّون، اعتقد قادة الفكرة عندهم، وبمثل صلابة الاعتقاد عينه لدى المثقفين في الأمم الاشتراكيّة، بالوهم الماركسي القائل إنّ تحسين الشروط الاقتصاديّة يؤدّي أوتوماتيكيًّا إلى تقدّم أخلاقي وروحي للجنس البشري، على الرغم من تناقض الأدلة كلها مع ذلك الافتراض الأعمى. الماركسيّة مسؤولة إلى حدّ كبير عن الحضارة «الغربية» في حالتها حاضرًا. ولاقت قبولًا حماسيًّا في أميركا كما في الاتّحاد السوفياتي، مع فارق وحيد متمثّل في أنّ الأخير نزيه في سعيه

إلى تحقيق أهدافه، فيما الأولى تتسم بالنفاق [557].

يعبّر ربط جميلة الماركسيّة والرأسماليّة معًا كتعبيرين عن الماديّة، عن احتقارها السياسي الواسع للأيديولوجيّتين كلتيهما بوصفهما صادرات «غربيّة».

ورأت جميلة أنّ اختزال الحياة بالنزعة الاستهلاكية وإنتاج السلع في ظل الرأسماليّة، واختزال الحياة بالإنتاج والعمل في ظل الشيوعيّة، وجهان للعملة الغربية عينها. وعلى الرغم من احتواء ذلك التحليل رؤية مبتكرة، إلا أن الخطوط الفجّة الخام التي رُسِمَت به (مثلًا، الزعم بأن الماركسيّة لاقت «ترحيبًا حماسيًّا» في الولايات المتحدة كما في الاتّحاد السوفياتي)، ضمِنت أن يكون كاريكاتوريًّا، بل وصفًا لواقع مرّ لا يقنع سوى المستعدّين لتصديق الأسوأ عن «الغرب».

متبديًّا بوصفه نقيضًا تامًا للعالم «الغربي» الفاقد الروح والمعنى في الاشتراكيّة والرأسماليّة، قدّمت جميلة الإسلام كجنّة من الإحسان؛ إذ تورد أنّ الإسلام يمنح مجتمعًا تغدو فيه الحاجات المادية والأسئلة الماديّة فاقدة للدلالة؛ ذلك أنّ الإسلام يمكّن لثقافة من الغيريّة ونكران الذات اللذين يحرّكهما الدين. بعبارة أخرى، يمكن الإجابة عن الحاجات والأسئلة الماديّة، ليس بتكوين مجتمع مادي، بل عبر الالتزامات التي يفرضها الواجب الديني. إنّ دفع الزكاة (وهي ضريبة خيرية)، وتحريم الربا والكحول، وأحكام الميراث تقدّم كأمثلة على تلك العمليّة. ومع ذلك، تُعطى رسومًا سطحيّة عن تلك الشواهد، فتبقى من دون كثافة كافية؛ إذ تبقى مجرد أمثلة هامشيّة، يطغى عليها حنين عميق وواسع عند جميلة، إلى حقبة غابرة: بالعمل عبر البساطة، فهم أفراد الشعب المسلم بعضهم بعضًا. كان الغني صديقًا لجاره الفقير، بل يعرفه ويعرف أطفاله بصورة شخصيّة... وكان أطفاله، على الرغم من الدعة التي ينعمون بها، ككل أطفال القبيلة أو القرية، يلهون بالألعاب نفسها، يأكلون طعامًا متشابهًا، ويرتدون ملابس من النوع نفسه [558].

كذلك تشي الرؤى الريفيّة عند جميلة بالطبيعة الريفيّة أساسًا للمجتمع الإسلامي الكامل الذي انجذبت إليه. في الحقيقة، كانت الخطايا التي وجدتها في «التراجع الأخلاقي» في الغرب، موجودة كلّها تقريبًا في المدن. وهذا النموذج المثالي عن مجتمعات بسيطة زراعيّة، يبدو مشتركًا مع شروحات البدائيّة ومناصرة السكان الأصليّين، كما يشير إلى تقاطع معيّن بين الراديكاليّة الإسلاميّة وتلك التقاليد الفكريّة.

على الرغم من ذلك، على صعيد أيديولوجيا أخرى عن الغرب تعرّفها جميلة، هي العِرقيّة، تقترب جميلة كثيرًا من مُعاداة الشيوعيّة السوفياتيّة

«للغرب»؛ إذ يُنظَر إلى التمييز العرقي باعتباره وباءً داخليًّا ونموذجيًّا في «الغرب». لذلك، لم تكن «الفظائع التي ارتكبها النظام النازي حدثًا مستهجنًا. بالأحرى، مثّلت [الفظائع] تتويجًا منطقيًّا للحضارة «الغربية»»[(559)]. ويستهل جزء في كتاب جميلة عنوانه **الحضارة الغربية في الممارسة** (*Western Civilization in Practice*)، بأربعة مقاطع هي: «أبناء الكيبوتز» (*Children of the Kibbutz*) (للكاتب ميلفورد شبيرو (Melford Spiro))، «سيرة الهندي الأخير في أميركا الشماليّة» (*The Biography of the Last Wild Indian in North America*) (ثيودورا كرويبر (Theodora Kroeber))، «سجل طفولة الزنوج وشبابهم في أميركا الحضريّة» (*A Record of Negro Childhood and Youth in Urban America*) (ريتشارد رايت (Richard Wright))، و«نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا» (*Apartheid in South Africa*) (تريفور هدلستون). ومع إضافة مقالات عِرقيّة لداروين وهتلر ومسرد عن معسكرات الاعتقال النازيّة، يكون التأثير الكلّي إضاءة على العِرقيّة بوصفها اختراع «الغرب» وجزءًا أصيلًا من بنيته الاجتماعيّة. وبالتضاد مع ذلك، لا يُنظَر إلى الإسلام بمجرد كونه غير عِرقي، بل باعتباره بمنزلة التحرّر من العِرقيّة والقوميّة. وتطرح جميلة سؤالًا كاشفًا بصدد انتشار الإسلام في أفريقيا: «ما هي نتيجة مهمة التحضّر للإسلام بين الشعوب البدائيّة التي تعرّضت لتأثيراته؟»[(560)]. ويأتي جوابها هو مجتمع من دون انحيازٍ معتمدٍ على اللون.

هويّات وأدوار اجتماعيّة منحلّة في «الغرب»

هناك خمس مقالات أوجزتها جميلة عن مشكلة انحراف الشباب والصراع بين الأجيال. تتناول إحداها «الحياة في دار للمسنين» (Life in an Old-Age Home) (دوروثي رابينوفيتش (Dorothy Rabinowitz) ويديدا نيلسن (Yedida Nielsen)). وتهتم باقي المقالات بالطبيعة الوقِحَة والمُستَلَبَة عند المراهقين «الغربيين». يعبّر ذلك التركيز جزئيًّا عن واقع أنّ جميلة التي وضعت عملها في ستينيات القرن العشرين، تبدي ردّة فعل لانبثاق ظاهرة ثقافة الشباب «الغربي». وعلى الرغم من الإحساس بأنّها ظاهرة عابرة، تعاملت جميلة معها كإفرازات جسد مصاب بمرض مزمن، وعلامة على وجود خطأ أساس في الحداثة «الغربية». وتبيّن جميلة «[أنّ] عبادة الشباب واحتقار المُسنّين شيء متأصّل في جوهر طريقة الحياة الحديثة»[(561)]. وصورة الشباب «الغربي» التي تبرز صورة جيل مثير للشفقة من ثوّار زائفين، ومذعورين، وعدوانيّين والأهم أنّهم متشرنِقون. وتستخدم جميلة اقتباسات مطوّلة من الشباب الأميركي كي تبرهن تلك النقطة، بما فيها نص يعبّر فيه «صبي مراهق» عن رؤيته للعالم: لا أرغب في رؤية الأشياء

الفجّة. لا أريد رؤية الفقراء، والشحّاذين، والمعاقين وما يشبههم. إنهم يشعرونني بالضيق. أما التلفزيون، فذلك شيء مختلف!... إذ ترى فيه التعذيب أو القتل أو الفقر، من دون أن تحس بالألم. وعندما ينتهي البرنامج، يمكنك تناول كوب من الحليب وسندويش من الثلاجة» [562].

وتبيّن جميلة أنّ: الشباب «الغربي» يرفض الدين والأخلاق لأنّ مجتمعه ما عاد يبالي بتلك القيم منذ زمن طويل... تخلق تلك التجارب انطباعًا في أذهانهم بأنّ الأجيال الأكبر سنًا لا تستجيب لتحدّي الزمن، بالتالي فإنّها غير منطقيّة. لذلك، فإنّ شعار شباب «الغرب» هو: «لا تثق بمن هو فوق الثلاثين عامًا»!

تجري مقارنة ما ينجم عن ذلك من «عدم احترام سلطة الآباء والمُدرّسين» [563]، مع مجموعة من الصور عن الإسلام التقليدي غير الفاسد. وترسم جميلة مشاهد عن الحياة إبّان ما تسمّيه «حقبة القرون الوسطى»، لتقدّم نموذجًا مثاليًّا عن الانضباط الهادئ والنشاط الملتزم، وبوصفه اعتياديًّا في السلوك الإسلامي الأصيل في جيل الشباب. وتستند جميلة إلى سلسلة من الحوادث لتقديم نظريتها المعادية للإمبرياليّة عن الخطيئة الأولى، وفيها يكون السقوط خارج النعمة الإلهيّة هي اللحظة التي تتسلّل فيها القوى «الغربية» إلى الجنّة: «إنّ نظام التعليم الذي ساد العالم الإسلامي قبل دخول الإمبرياليّة الأوروبيّة وفرض التعليم الغربي؛ كان النقيض التام لنظام المدارس اللاإنسانيّة اليوم» [564].

الدور الاجتماعي الآخر الذي يثير اهتمام جميلة العلاقات بين الجنسين [علاقات الجندر]. وأوجزت مقالتين يتناولان ذلك الموضوع مباشرة («مرافعة من أجل تحرّر النساء» لسيمون دو بوفوار، و«مقتطفات من السيرة الذاتيّة الشخصيّة لامرأة «متحرّرة» حديثة» للوسي فريمان). ومع ذلك، تشكّل تلك العلاقات صورة أساسية في عدد من مقالات جميلة (على غرار الشروحات بشأن «تفكّك العائلة تحت ضربات الماديّة» لأوسكار لويس، و«مناظرات لمصلحة التحكّم العام بالنسل» لوليام فوغ). ووفق حكم جميلة، يمثّل تحرّر النساء الدعوى المركزيّة في التقدّم الاجتماعي الذي تصنعه الحضارة «الغربية». وعلى الرغم من تحفّظاتها حيال التفسيرات الماديّة للتقدّم الأخلاقي أو تحلّله، غالبًا ما تعمد جميلة إلى توظيف تلك التفسيرات، كما يظهر في المقتطف أدناه الذي تربط فيه صعود النسويَّة مع حاجة المجتمعات الصناعيّة إلى خزّان كبير من العمالة التي لا تقيّدها العلاقات العائليّة والشؤون المنزليّة.

كانت الحركة النسوية نتيجة مباشرة للثورة الصناعيّة، عندما شرعت المصانع في توظيف النساء بشكل واسع. استُغلّت النسوة بلا رحمة،

وأسُنِدَت إليهنّ المهمّات الأقل جاذبيّة ودفعت لهنّ أدنى أجور ممكنة. بالترافق مع ذلك، اختفت مظاهر الحياة المنزليّة كافة، وبدأت العلاقات العائليّة بالاختفاء. وفي المصنع، كان إذلال النساء كاملًا [565].

وتحاجج جميلة بأنّ الأمثلة الأكثر دلالة على النسويَّة، جاءت من الاتّحاد السوفياتي، وهو المكان الذي «ترجمت فيه تلك الأفكار إلى ممارسات كاملة إلى أقصى حد» [566]. وبكثافة، تستخدم جميلة صور العاملات اليدويّات في الاتّحاد السوفياتي، لتعطي ما ترى أنّه لوحة بشعة عن الاسترجال [بمعنى أن تتصرّف الأنثى كرجل]. وتتكرّر نموذجيًّا في معلوماتها عن «الغرب» الرأسمالي، صور التهتك الجنسي والتسيّب الأخلاقي. في الحالين كلتيهما، «يسير «تحرّر» النساء وتفكك العائلة وتحطّمها، يدًا بيد فيُصيبان ضحاياهما بالوحدة الحادّة، العزلة الاجتماعيّة، والاستلاب» [567]. وبتفرّد، لا تؤطّر تلك الصور الفاسدة ضمن رؤى نوستالجيّة عن الاكتفاء النسوي في المجتمع الإسلامي التقليدي [568]. ويؤدي ذلك إلى توليد صمت حول الهُويّة الإسلاميّة للأنثى، صمت لا يخدم سوى إبراز حقيقة أن مرجعيّات جميلة ومصادر إلهامها كلّها، هم رجال.

استنتاجات: الإسلاميّة والعولَمَة النيوليبراليّة

رسم هذا الفصل مشهدًا عن معاداةٍ «للغرب» جرى تشرّبها وتضييقها على يد راديكاليّة دينيّة. في الفصل السادس، رأينا سياسات «الغرب» وهي تغدو أكثر ضيقًا. ماذا نستخلص من هذا التشابه؟ يجدر بالإجابة المقنعة عن هذا السؤال أن تأخذ في الحسبان أنّه في معطيات القوّة والتأثير، لا يمكن مقارنة الغرب بالإسلام الراديكالي. ولّدت الطوباويّة النيوليبراليّة تأثيرًا في مستوى مختلف كليًّا عما أحدثته الراديكاليّة الإسلاميّة. ليست الراديكاليّة الإسلاميّة مجرد ظاهرة [مؤلّفة من] ردّة فعل معادية «للغرب». لكنها ظهرت إلى الوجود ونالت تعريفها، في سياق الهيمنة «الغربية». وينذر هذا الوضع، وفق ما اقترحه، بأنّ الراديكاليّة الإسلاميّة ستنحو صوب تبني تقنيات المقاومة الرمزيّة «للغرب»، مع تجنّبها مواجهة التيّارات الأعمق والأعتى للعولَمَة النيوليبراليّة؛ أو عدم قدرتها على ذلك.

إنّ ميل الحركات الدينيّة المتطرّفة إلى التركيز على قضايا الأخلاق الفرديّة، بالتالي الانتهاء من النقاش عن أسئلة تتعلّق بالسياسة العامة عبر

وضعها في أيدي سلطات دينيّة سياسيّة، يعني أنّ الانخراط الواضح والبنّاء في النيوليبراليّة يصبح أشدّ صعوبة. في الحقيقة، لا تملك جلّ المقاومة الإسلاميّة «للغرب» سوى القليل لتقوله عن مجموعة من القضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة الكبرى في زماننا (على غرار التغيير التقني والبيئة). إضافةً إلى ذلك، ضمن سياق كون النيوليبراليّة هي الأيديولوجيا المسيطرة على العولَمَة وبأثر تقليصها الفضاء العام؛ أصبح من الصعوبة بمكان مقاومة ثقافة السلعة «الغربية». بكلمات أخرى، بأثر من توجيههم اهتمام الشعوب إلى حياتها الأهليّة والنأي بها عن النقاش العام، توصل حركات الإحياء الديني الشعوب بالضبط إلى وضع تبدو فيه ملذات ورفاهية الاستهلاكيّة على النمط الغربي، فائقة الإغراء إلى الحدّ الأقصى. ملقيًا الضوء عن الطريقة التي تعمل بها الشريعة الإسلاميّة على تركيز الانتباه صوب قضايا الواجب العائلي، بالترافق مع تخريب الفضاء العام، توصّل أوليفر [569] وروثفين [570]، إلى تلك النقطة نفسها، على الرغم من استعمالهما مصطلحات أكثر تنبّئية: إنّ التأثيرات العمليّة للأسلمة لا تقود إلى مواجهة مع «الغرب»، ولكن تقود إلى التراجع ثقافيًّا إلى المسجد وفضاء العائلة الخاصة. ولأنّ الشريعة تحمي العائلة - وهي المؤسّسة الوحيدة التي تحوز استقلاليّة حقيقية - يُتوقّع أن تصبح ثقافة الإسلام باطراد، أكثر سلبية، وخصوصية، وتركيزًا على المستهلك [571].

على الرغم من صعودها المشهدي المعاصر إلى مجال الرؤية في عيون «الغرب»، ربما تساعد الإسلاميّة في تأكيد انتصار عدوّها المفترض.

مطالعة إضافية

تبقى المصادر الأوليّة نقطة الانطلاق الأفضل. وعلى الرغم من أنّ ترجمة أعمال مهمّة إلى الإنكليزيّة، تظلّ اعتباطية، إلا أنّها تشمل بعض النصوص المهمّة منها: Qutb, Sayyid. *Milestones*. Burr Ridge: American Trust Publications, 1990.

Shariati, Ali. *Marxism & Other Western Fallacies: An Islamic Critique*. Berkeley: Mirzan, 1980.

Khomeini, Ruhallah (Ayatollah Khomeini). *Islam & Revolution*. Berkeley: Mirzan, 1981.

إضافة إلى الكتاب الأخير، وضعت مريم جميلة مجموعة من الأعمال بالإنكليزيّة، تنتقد «الغرب»، منها: Jameelah, Marayam. *Islam & Western Society*. New Delhi: Adam Publishers, 1982.

_________. *Islam & Modernism*. Lahore: Muhammad Yusaf Khan, 1971.

_________. *Westernization versus Muslims*. Lahore: Muhammad Yusaf Khan, 1978.

بين الكتابات الثانوية، ثمة نقطة انطلاق محفّزة ومفيدة هي كتاب

Sayyid, Bobby. *A Fundemental Fear: Eurocentrism & the Emergence of Islamism*. London: Zed Books, 1997.

ويتميّز ذلك الكتاب بالوضوح والحجم الصغير، ويتحدّى افتراضات المركزيّة الأوروبيّة كلها التي تظهر عند شرّاح «غربيّين» عدّة للتيار الإسلامي. ولقراءات تعطي خلفيّة عن صعود التيارات الإسلامية، هناك الكتب التالية: Abu - Rabi, I. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New Press, 1996.

Al - Azmeh, A., «The Discourse of Cultural Authenticity: Islamist Revivalism & Enlightment Universalism.» in: E. Deutsch (ed.). *Culture & Modernity: East-West Perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

Choueiri, Y. *Islamic Fundamentalism*. rev. ed. London: Pinter, 1997.

Dabashi, H. *The Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press, 1993.

Rahnema, A. (ed.). *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed, 1994.

في الأمور الأساسيّة، كانت الشروحات عن هجمات الإرهاب في 11 أيلول/ سبتمبر، مخيّبة ومن الأفضل تجنّبها. ومن بين أفضل ما كتب عن ذلك، كتاب

Ruthven, Malise. *A Fury of God: The Islamist Attack on America*. London: Granta Books, 2002.

التغريب إيرانيًّا وعربيًّا: أصوات ناقدة

Al - e Ahmad, Jalal. *Plagued by the West (Gharbzadgi).* Delmar: Caravan Books, 1982.

يحتفظ ذلك الكتاب الذي وضعه جلال آل أحمد، بكونه مقدّمة حيويّة ومثيرة للجدال عن الرؤى الإيرانيّة «غير الأصوليّة» و«اليسارية الإسلامية»، حيال «الغرب». هناك نقطة بدء مختلفة كليًّا يقدّمها المؤرّخ الأكاديمي محمد تافاكولي - تارغي. يتعامل تافاكولي - تارغي مع ترسيمات «العلم البكر بأوروبا» و«تشكيل الذاكرة القوميّة» في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في إيران، في كتاب

Tavakoli - Targhi, Mohamad. *Refashioning of Iran: Orientalism & Historigraphy*. Basingstoke: Palgrave, 2001.

في ما يتعلّق بالتغريب عربيًّا، ثمة مجموعة مهمّة من الروايات يمكن العثور عليها في عدد خاص من مجلة **كانتارا** الباريسيّة (عدد 42، 2002)، عن ذلك الموضوع، حمل عنوان ««الغرب» في مرآة الشرق».

ساهم كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** في حفز نقاش عن التغريب عربيًّا. إلى حد الآن، كان العمل الأكثر أساسيّة عن ذلك الموضوع كتاب الفيلسوف المصري حسن حنفي **مقدّمة في علم الاستغراب** (1991، صدر

في القاهرة، مكتبة مدبولي).

Hanafi, Hassan. *Introduction to Occidentalism*. Cairo: Madbuli, 1991.

حيث يرى حنفي أن الاستغراب علم جديد للتحرر.

يشرح حنفي في كتابه: *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, & Culture*. Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995. (**الإسلام في العالم الحديث، التراث، الثورة والثقافة**) أنّ «التغريب منهج علمي ظهر في بلاد العالم الثالث بهدف استكمال عملية التحرّر من الاستعمار». ويسعى حنفي إلى دراسة «الغرب»، بالتالي تشييء «الغرب» بهدف تفعيل شعور أوضح وأكثر استقلاليّة بـ «الذات» الإسلاميّة (بالتحديد، العربيّة الإسلاميّة). لكن كتاب **مقدمة في علم الاستغراب** هوجم بحدّة من نقّاد عرب رأوا فيه رؤيّة ثنائيّة القطبيّة وأحاديّة البعد. واستنادًا إلى تلك الأصوات مجتمعة، توصّل يوديان واحيودي إلى إدانة حنفي بقبول الثنائيّة القطبيّة الاستشراقية، وبالمركزية العِرقيّة العربيّة، وتجاهل الحقيقة الأساسيّة القائلة

إنّ جَعْل الفكر الغربي موضوعًا للدراسة مثلما يفعل كتاب **مقدّمة في علم الاستغراب**، لا يرقى إلى مستوى تأسيس علم جديد، لأنّ الجامعات والمكتبات العامة مملوءة بدراسات عن المدارس الغربيّة في الفكر. وفي هذا الصدد، يمثّل التغريب... ما هو أقرب إلى التبشير المستند إلى الأيديولوجيا، منه إلى «العلم» (Wahyudi, 2003, p. 242).

لسوء الحظ، لم يتسلّل ذلك النقاش إلى دوائر الأكاديميا الناطقة بالإنكليزيّة. هناك دراستان مفيدتان تصلحان مصدرًا عنه، هما مقالة

Wahyudi, Yudian. «Arab Responses to Hanafi’s Muquaddima Fi’ilm al - Istighrab.» *The Muslim World*. vol. 93, no. 2 (2003), pp. 233 - 248.

وفصل مُخصَّص لكتاب حنفي **مقدمة في علم الاستغراب**، في كتاب

Esposito, J. & J. Voll. *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press, 2001.

(512) F. Fanon, *L'An cinq de la révolution algérienne* (Paris: François Maspéro, 1959).

(513) F. Fanon, *Studies in a Dying Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 1965).

(514) A. Gilly, «Introduction,» in: Ibid., p. 1.

(515) J. Al-e Ahmad, *Plagued by the West (Gharbzadegi)* (Delmar: Caravan Books, 1982).

(516) Maryam Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1979).

(517) استُعمل مصطلح «القاعدة» في البداية للإشارة إلى تنظيم أسامة بن لادن الذي ضمّ مقاتلي المقاومة العربيّة في الحرب ضد الحكومة الشيوعيّة في أفغانستان. ومنذ ذلك الحين، استُعمِل بطريقة غير دقيقة تمامًا، كاسم شهرة يلصق بمن لديهم صلات مباشرة بالشبكة الواسعة لابن لادن وأنصاره، وكذلك كل ما يبدو كمجموعات متمازجة ومتباينة في عدد من البلدان، يكوّنها ناشطون متعاطفون مع خط بن لادن في النشاط العنفي.

(518) J. Al-e Ahmad, *Occidentotis: A Plague from the West* (Berkeley: Mirzan Press, 1984).

(519) E. Yarshater, «Forward,» in: Al-e Ahmad, *Plagued by the West (Gharbzafegi)*, p. ix.

(520) اقتباس لدى شبراشمان،

P. Sprachman, «Translator's Note,» in: Al-e Ahmed, *Plagued by the West (Gharbzadegi)*, (Delmar: Caravan Books, 1982), p. xiii.

(521) اقتباس لدى داباشي،

H. Dabashi, *The Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993), p. 94.

(522) Ibid.

(523) Ibid., p. 41.

(524) Ibid., p. 74.

(525) F. Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986). [First published 1952].

(526) A. Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (New York: Orion Press, 1965). [First published 1957].

(527) N. Keddie, «Iranian Revolutions in Comparative Perspective,» *The American Historical Review*, vol. 83, no. 3 (1983), p. 588.

(528) Al-e Ahmad, *Plagued by the West (Gharbzadegi)*, p. 67.

(529) Ibid., p. 3.

(530) Ibid., p. 11.

(531) Ibid., p. 3.

(532) Ibid., p. 100.

(533) B. Moin, «Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality,» in: A. Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed, 1994), p. 91.

(534) Y. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, rev. ed. (London: Pinter, 1997), p. 66.

(535) E. Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 38.

(536) اقتباس لدى: Moin, «Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality,» p. 93.

(537) Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, p. 123.

(538) B. S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed Books, 1997), p. 155.

(539) الطرائق الرئيسة الأربع التي تُرجِم بها الإسلام الراديكالي إلى ممارسة، هي التالية: أ - تقوية أو إدخال التفسيرات المحافظة للقانون الإسلامي، إلى شعوب أو مناطق قوميّة (كالسودان، ليبيا، شمال باكستان، وشمال نيجيريا).

ب - تطوير حركات إسلاميّة راديكاليّة تحظى بدعم قومي. الأقدم بين تلك الحركات تنظيم «الإخوان المسلمين»، الذي أسّسه حسن البنّا في عام 1928 في مصر. تضم تلك المجموعات حركات معتدلة ذات توجّه ديمقراطي كـ «أفواج المقاومة الإسلاميّة» («حركة أمل») في لبنان؛ وكذلك مجموعات عسكريّة منخرطة في صراعات إقليميّة (كـ «حزب الله» في لبنان)، وإرهابيّين متطرّفين (كـ «تنظيم الجهاد»في مصر، و«الجماعة الإسلاميّة المسلّحة» في الجزائر).

ج - وُضِعَت الراديكاليّة الإسلاميّة قيد الممارسة عبر ثورة راديكاليّة إسلاميّة، كثورة إيران في عام 1979. الأحدث والأكثر تجريبيّة في تلك الأنظمة حكومة «طالبان» في أفغانستان (سقطت كابول بيد طالبان في عام 1996). وهذا النظام هو النموذج المكبّر لكلّ ما في العالم من ضيق الأفق والقبائلية التي رافقت غالبًا حكومات راديكاليّة دينيّة (مثل ذلك في أفغانستان الـ «طالبان»، هو اضطهاد الأقليّة الشيعيّة المسلمة، وكذلك المسلمين المنتمين إلى أقليّات قبائليّة).

د - تطوير منظّمات إسلاميّة راديكاليّة عالميّة. ومرّة أخرى، تتراوح تلك المنظّمات بين المعتدلة والمتطرّفة. في الفئة الأخيرة، هناك «الجبهة الإسلامية العالميّة للجهاد ضد اليهود والصليبيّين» التي أسِّست في عام 2000. وتحت قيادة بن لادن، يمثّل اسم تلك المجموعة: (1) المسميّات الدينيّة لبعض الراديكاليّين الإسلاميّين (كمصطلحَي «الغرب» و«الغربنة»، وهما أقل شيوعًا من «الصليبيّين» و«غير المؤمنين»)؛ (2) مركزيّة فلسطين والعلاقة الإسرائيليّة - الأميركيّة، بالنسبة إلى رؤية العالم لدى الراديكاليّة الإسلاميّة (بتحديد أكبر، التطهير العرقي للفلسطينيّين في فلسطين، وما تلاه من احتلال إسرائيلي وتصفية بقايا دولتهم. ويقدّم ذلك كله نموذجًا عن السلوكيات اليهوديّة - المسيحيّة (تحديدًا، الإسرائيليّة الأميركيّة) حيال الإسلام؛ و(3) التشديد على عالميّة الصراع.

(540) عندما يلحظ النقّاد «الغربيون» تشابهات بين المصادر غير «الغربية» والأيديولوجيّات «الغربية» التقليديّة، يميلون إلى الاعتقاد أن الأخيرة أنتجَت الأولى. وكانت مؤلفات مابعد 11 أيلول/ سبتمبر عرضةً بشكل خاص لذلك التصوّر المريح. وتعطي «الفوضويّة» المفترضة لسيّد قطب، نموذجًا عن ذلك. وأوضح روثفين عبر ما كتبه في **غضب من أجل الله: الهجوم الإسلامي على أميركا** أن آراء قطب بصدد إزالة السلطات الأرضيّة، «[هي مدينة] أكثر إلى أفكار أوروبيّة متطرّفة تمد جذورها إلى

M. Ruthven, *A Fury for God: The Islamist Attack on America* (London: Granta Books, 2002), p.) اليعاقبة» منها إلى الإسلام
J. Gray, *Al Qaeda and What it Means to be*) 91). في كتاب **القاعدة وما يعنيه أن تكون حداثيًّا**، يثير جون غراي المسألة عينها
Modern (London: Faber and Faber, 2003), p. 24)، ويرى أن قطب «مدين إلى الفوضويّة الأوروبيّة». في المقابل، يلاحظ أنّ القول بمديونيّة سيّد قطب للفوضويّة الأوروبيّة يجري توكيدها، من دون برهنتها. في الحقيقة، ثمة طريقة أخرى للنظر إلى تلك العلاقة؛ إذ تشكّل معاداة الاستبداد ومناهضة الرأسماليّة، ظاهرة عالميّة. وتملكان جذورًا قويّة ومتعدّدة، خصوصًا في الثقافات الريفيّة. الفوضويّة صنف أوروبي في ذلك التيار. بالتالي، على الرغم من أنّه يمكن وصف آراء سيّد قطب المعارضة للحكومة بالفوضويّة، إلا أنّها ذلك لا يستتبع أنّه استقاها من أوروبا. يمكن إثارة نقطة مشابهة بصدد الكتّاب «الغربيين» ممن يعتقدون أنّ «القاعدة» عدميّة.

(541) S. Qutb, *Milestones* (Burr Ridge: American Trust Publications, 1990), pp. 50-51.

(542) Ibid., p. 7.

(543) إشارة إلى التجربة السياسيّة لنظام الرئيس جمال عبد الناصر. (المترجم)

(544) A. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992), p. 167.

(545) C. Tripp, «Sayyid Qutb: the Political Vision,» in: A. Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed, 1994), p. 174.

(546) Ibid., p. 15.

(547) Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences*.

(548) Ibid., p. v.

(549) J. Esposito and J. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 67.

(550) Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences*, p. 1089.

(551) ظهرت حركة «السياقيّة الدوليّة» في ستينيات القرن العشرين، وكانت باريس مقرًا لها، ومثّلت شكلًا متطرّفًا من الاحتجاج الشبابي على النظام «الغربي» عمومًا وقيمه الاجتماعيّة. وكانت قريبة من الفوضويّة، ومتطرفة في التحرّر الجنسي. واستقت موسيقى الـ «بانكس» التي ظهرت في ثمانينيات القرن العشرين، بعض شعارات وممارسات تلك الحركة. (المترجم)

(552) M. Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, Vol. I*, p. 353.

(553) Ibid., p. 353.

(554) M. Jameelah, *Memoirs of Childhood (1945-1962): The Story of One Western Convert's Quest for the Truth* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1982), p. 215.

(555) Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, Vol. I*, p. 3.

(556) Ibid., p. 49.

(557) Ibid., p. 230.

(558) Ibid., p. 277.

(559) M. Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, Vol. II*, p. 1003.

(560) Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, Vol. I*, p. 381.

(561) Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, Vol. II*, p. 593.

(562) Ibid., pp. 778-779.

(563) Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, Vol. I*, p. 137.

(564) وردت في: Ibid., *Vol. I*, p. 142.

(565) Ibid., *Vol. I*, p. 177.

(566) Ibid., *Vol. I*, p. 191.

(567) Jameelah, *Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences, Vol. II*, p. 687.

(568) M. Jameelah, *Islam and the Muslim Woman Today* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1976).

(569) R. Oliver, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

(570) M. Ruthven, *Islam: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

(571) Ibid., p. 139.

استنتاج

«الغرب» ليس ابتكارًا غربيًّا، أقلّه ليس بتلك البساطة أو الحصر؛ إذ تطوّر وتُخُيّل بطرائق مهمة، وجديدة، ومؤثّرة خارج «الغرب». تملي تلك المناظرة إعادة توجيه طرائق تخيّل العالم الحديث. وتتحدّى الحشو المكرّر في استعمال عبارات كـ «الحداثة «الغربية»» و«الحضارة «الغربية»». وتقترح أيضًا أنّ الصور الشائعة عن فعلٍ غربي وردة فعل غير غربية، هي دومًا غير دقيقة: ذلك أنّ «الغرب» وُظِّف واستُعمِل بوصفه فكرةً من أجل تطوير وتأمين مجموعة متنوّعة من المشاريع الجغرافيّة السياسيّة في أرجاء الكرة الأرضيّة.

عند استكشاف تلك الآليات، يضحي مستحيلًا، بل بلا معنى، اتّخاذ هيئات الإدانة أو الاحتفاء، في ما اتّصل بالعالمين «الغربي» وغير «الغربي». ويبدو سخيفًا المفهوم القائل بأنّ «الغرب» لا يفهمه غير «الغربيين». وينطبق الوصف عينه على جهد تصوير «الغرب» كقوّة متراصة خبيثة، جرت مقاومتها بلا كلل عبر سياسات التحرّر غير «الغربية».

في الماضي، أثبت «الغرب» أنّه فكرة مطواعة، كما أنّ مستقبله ليس وقفًا على مجموعة واحدة من الأيدي. وتضمن سيولة تلك الفكرة بقاءها متداولة، في الأقل خلال نصف القرن المقبل. إنّ الحماقة المستمرّة في تصنيفات عِرقيّة (كـ «الأبيض»)، تدعم استمرار جاذبيّة مصطلحات (كالـ «غربي») لا تحمل سوى دلالات غير مباشرة عن الإثنيّة. وإضافة إلى ذلك، اكتسب الناس في أرجاء العالم عادة استعمال «الغرب» في تحديد هويّاتهم. وتصلح تصنيفات كـ «مُتغربِن»، و«روحانيّة آسيويّة»، و«قيم آسيويّة»، و«راديكاليّة إسلاميّة»، أمثلة على تلك العملية. إذ اعتمد كلٌّ من تلك التصنيفات على فكرة «الغرب»، كما ابتكَرَها أيضًا. كان «الغرب» النموذج والنموذج المضاد، إضافة إلى كونه موقعًا للابتكار والتجاوز.

رُبِط «الغرب» طويلًا بالحداثة؛ إذ رافق الزعم بأنّ التقدّم والمستقبل هما «للغرب» وحده، مفهوم الحداثة في مجموعة واسعة ومتنوّعة من الأوضاع والأشكال السياسيّة. ولغاية اليوم، يبقى ذلك الزعم خطرًا ومتفشّيًا مثلما كان في الماضي. ويفيد الربط بين الديمقراطيّة النيوليبراليّة و«الغرب»، وهو ما رسمتُ صورة عامة عنه في الفصل السادس، بأنّ مناصرة «الغرب» راهنًا تعني القبول بأجندة أيديولوجيّة ضيّقة، حيث بات «الغرب» مقيّدًا بمشروع عالمي اجتماعي - اقتصادي محدّد تمامًا. ففي سياق صعود «رأسماليّة بمحرك تيربو» من الصعب

صوغ مبادئ عن الديمقراطيّة والعدالة، باعتبارها «غربيّة». بالتأكيد، إنّ الربط بين «الغرب» وسياسات الجشع والمصلحة الذاتيّة، ليس جديدًا تمامًا. في المقابل، كان ذلك التضمين السلبي متعادلًا ذات مرّة، مع الاقتناع بأنّ التقدّم التكنولوجي في الغرب أمر متفرّد ويشكّل شرطًا أساسًا للتقدّم الاجتماعي معًا. ربما عارض طاغور افتقاد «الغرب» للروح، لكنه على غرار عديدين ممن انتقدوا «الغرب»، رحّب بعلوم الغرب وتقنياته، معتبرًا أنها تختزن قدرة على تحرير الناس.

في المقابل، عند بداية القرن الحادي والعشرين، كان شرق آسيا ورشة عمل العالم، لا بريطانيا. ولم تعد البحوث والتصنيع المتخصّص محتكرةً في «الغرب». صار باليًا ذلك الحشو المكرّر في استعمال عبارات كـ «التقنيّة «الغربية»» و«علوم «الغرب»». ما عاد «الغربيون» يتخيّلون منطقيًا، أنّ العلوم والتكنولوجيا هداياهم إلى العالم. تحوّلت «المجتمعات الصناعية» «الغربية» إلى مجتمعات مابعد صناعيّة تهيمن عليها وظائف العمل في قطاع الخدمات. ربما يكون أو لا يكون، ذلك الدور الجديد قابلًا للديمومة اقتصاديًّا، ولكن، ما لا شك فيه أنّه دور يطيح بصورة «الغرب» كخزّان لتلك الأشياء المطلوبة من أجل التقدّم الاجتماعي. بالتالي، حُرِم «الغرب» ورقته رابحة. في ذلك السياق، صار أشد صعوبة تقديم إجابة عن سؤال «ماذا يملك «الغرب» ليقدّمه إلينا؟»، سواء للغربيّين أم غير الغربيّين.

إنّ حقائق القوّة «الغربية» تعني أنّه من الحماقة تخيّل أنّ في مقدور «الغرب» إعادة ابتكار نفسه بمجرد التشديد على التراثات المتنوّعة لبديله. لذلك، لا أستطيع اختتام الكتاب برؤية قويّة عن غرب جديد. في الحقيقة، ما يفيد أكثر هو طرح سؤال عن العلاقة المزدوجة التحديد بين ««الغرب» وباقي العالم»، وهي علاقة احتلت الخيال السياسي، مستثنية مجتمعات عدّة لا تربطها سوى علاقة واهية أو منعدمة، بهويّات واسعة كـ «الغرب»، أو آسيا، أو أفريقيا. وبدلًا من محاولة إعادة ابتكار فكرة «الغرب»، ثمة مشروع أكثر تواضعًا وملائمة يقضي بالاستفادة من كل التقاليد الأشد إنسانيّة وتفاؤلًا، التي ذُكرت في الكتاب. ومن بينها كلها، أميل إلى إعطاء الأفضليّة إلى الديمقراطيّة وتقرير المصير، لأنهما كانا موضع اهتمام متكرر ومعلن في أرجاء العالم، وكذلك لأنهما يقرّبان الطموحات الغربيّة وغير الغربيّة إلى التقدّم. إنّ حق المجتمعات الحرّة في تأسيس وإدارة ظروفها الخاصة، يمثّل اعتقادًا منغرسًا في الفلسفة السياسيّة لطاغور. ونجدها معبّرًا عنها بوضوح في الديمقراطيّة الاشتراكيّة. يمكن تقصي وجودها بين السطور، في مُثُل المُتغربِنين الذين ناقشهم الفصل الثالث، وكذلك في الآسيوية الجامعة، والقيم الآسيويّة، والإسلام الراديكالي.

إنّ قدرة المصالح التجاريّة العالميّة على إضعاف الارتباط بالثقافة «المحليّة»، وتكوين سوق معولَم للإعلام، والطعام، والموسيقى وغيرها؛ يتجاوز ويهدم ممارسة تقرير المصير والضوابط الديمقراطيّة. وبقدر ما تقدّم تلك القوى المعولَمَة بوصفها قدرًا، بالتالي غير خاضعة لنُظُم الديمقراطيّة؛ تكون أساسًا قوة استبداديّة؛ إذ يقلّص منطق العولَمَة النيوليبراليّة الخيار السياسي إلى محض أداء فارغ. ويستطيع المرء أن يؤازر السوق المعولَمَة أو يناهضها. في حال سلك المسار الثاني، يضمن الإفقار والعزلة. وفي حال تبنّى الأول، يصل إلى التلاشي في السوق [المعولَم] وتلاشي الخيار سياسيًّا. بالتالي، ثمة إحساس واسع بأنّ النقاش السياسي آخذ بالاختفاء، مع استبداله بمشهديّة الترفيه السياسي.

هل نستطيع أن نتخيّل آليات حوكمة معولَمَة تُنضِج الديمقراطيّة وتوسّع الخيار سياسيًّا؟ شخصيًّا، لا أرى ما يحول دون ذلك. ولعلّي مُقْتَرِحٌ أيضًا أنّ تلك الآليات متوافرة فعليًّا؛ إذ تشكّل «منظّمة التجارة العالميّة» و«البنك الدولي» و«الأمم المتحدة»، مؤسّسات لديها أيديولوجيّات تتطوّر باستمرار، ما يعني أنّها متغيّرة. كما تمثّل الآليات الوحيدة المتوافرة والعمليّة لتحقيق إصلاح جذري. وكذلك يكون غير صائبٍ تجريبيًّا ووصفة للشلل، التفكير بتلك المؤسّسات (وكذلك الحال بالنسبة إلى الديمقراطيّة نفسها) باعتبارها مجرد مؤسّسات في صلب تكوينها أنّها رأسماليّة و«غربيّة». يكمن التحدّي في النظر إليها، ليس كأيديولوجيّات، بل كبنى يمكنها التأقلم مع طرائق جديدة في تنظيم الحوكمة المعولَمَة. إذا كان للمؤسّسات الدوليّة أن تتبنى أجندة ديمقراطيّة يجب حينها النأي بالمساعدة الماليّة [وغيرها من أشكال المساعدة] التي تمنحها عن دوغمائيّة تحرير الاقتصاد. ويفرض تخيّل أنّ تلك الآليات أضحت فاعلة ديمقراطيًّا، أن نتخيّل أيضًا أن هدفها الرئيس يمكنه أن يتمثّل في دعم الخيارات في شأن تقرير المصير في المجتمعات.

يفترض عدم الخلط بين تقرير المصير والحمائيّة؛ إذ لا تتناغم (كما لا تكفي) الحمائيّة ولا مناهضتها، ليكون أيّ منهما فلسفة اقتصاديّة واجتماعيّة. ويتّصل السؤال عن تقرير المصير بالأولويّات الاقتصاديّة، لكنه لا يتحدّد بها. ويقرّ بأنّ مجتمعًا ما ربما لا يرغب في التضحية بنوعيّة الحياة لمصلحة النمو اقتصاديًّا. لا يمكن اتّخاذ قرار كذلك بحريّة - في الحقيقة، لا يمكن اتّخاذه أبدًا - إلا إذا دُعِم من بُنى عالميّة ديمقراطيّة التوجّه سياسيًّا واقتصاديًّا. ويُجنِّب ذلك التوجّه الوصول إلى التطرّف والتناقضات الكامنة في نسبيّة التعدّدية الثقافيّة. يشير مصطلح نسبيّة التعدّدية الثقافيّة، إلى مفهوم يقول إنّ المجتمعات كيانات مستقلّة ثقافيًّا، ولا تملك مجموعة معينة الحقّ في الإملاء على البقيّة ما هو صواب أو خطأ. ومرّة أخرى، تبرز

مشكلة الانسجام في ثنايا هذه المقاربة، لأنّها تتطلّب فرض إطار أخلاقي ومعايير للأصالة ثقافيًّا. في الحقيقة، لا يلزم سياسات دوليّة قائمة على الديمقراطيّة وتقرير المصير، أن تدخل إلى حمأة النسبيّة المتطرّفة؛ إذ لا يتّخذ الإصرار على تقرير المصير معناه إلا في سياق وجود مجتمعات حُرّة تمارس خيارات ديمقراطيّة لا تكون نسبيّة ولا عالميّة، بل تكون مزيجًا عملانيًّا من الاثنتين. وبشكل حتمي، يؤدّي استعمال المؤسّسات الدوليّة لتفعيل ضوابط الديمقراطيّة إلى جعل الإدارة العالميّة عملًا معقّدًا باطّراد. في المقابل، إذا كانت الديمقراطية هدفًا لسياساتنا، يجب علينا القبول إنّ التعقيد التنظيمي اقتصاديًّا، سياسيًّا، وثقافيًّا، أمر محتّم وضروري.

ثمة فكرة تقول إنّ «غير «الغرب»» يصعد من تجربة الهشاشة، وهي تجربة كما رأينا في الكتاب، قادت غير «الغربيين» إلى تكوين صور نمطيّة متنوّعة عن «الغرب» وتشكيلها، إيجابيًّا وسلبيًّا. ليس منتشرًا في بريطانيا أو الولايات المتحدة، إدراكٌ كافٍ لما يكون عليه أمر مشاهدة تغيير ضخم ومفروض. وغالبًا ما يأخذ المعلّقون الأنغلوأميركيّون الإحساس بالحصانة غير القابلة للانتهاك، بوصفها معطى بدهيًا؛ ربما لأنّ الولايات المتحدة وبريطانيا لم تجرّبا الغزو والفوران الاجتماعي لأعوام مديدة، وربما لأنّهما بلدان يبدوان كأنهما يؤثّران في الآخرين، وليسا موضع تأثّر بالآخرين. أيًّا يكن التفسير، في الأمّتين كلتاهما، لا يوجد سوى تقدير ضئيل لحقيقة أنّ باقي الإنسانيّة لم تحسّ بشعور مماثل بالتحكّم بمصيرها، ليس في القرن العشرين ولا في القرن الجاري. طوّرت الولايات المتحدة وبريطانيا ثقافة شعبيّة جلِفَة تبدو ميّالة إلى التسليم إلى «المجازفين» والمتعدّين. مع ذلك، فإنّ من خبر المخاطر الفعليّة والتعدّي الفعلي في أزمنتنا، يُشاح الطرف عنه باعتبار أنه ليس ندًّا «للغرب».

بالطبع، لا يملك المرء سوى الأمل باستمراريّة ذلك الشعور من الاستقرار والأمان. لكن، كي يحصل ذلك، يجب أن نتخيّل أيضًا توسّع الإحساس بالسيطرة على زمام الأمور عند الآخرين أيضًا: أن يُنظَر إلى القوة الخلاقة القادرة على اختيار مسار في الحداثة، ليس كملكيّة «للغرب» وحده، بل كشيء خصب.



.Abrahamian, E. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press, 1993

.Ahmad, F. *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge, 1993

Aizawa, S. «New Theses,» in: B. Wakabayashi (ed.), *Anti-foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan* .(Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986)

Al - Ali, N. «Women's Activism and Occidentalism in Contemporary Egypt.» *Civil Society: Democratizaion in the Arab* .*World*. vol. 9 (2000), at: <http://www.ibnkhaldun.org/newsletter/2000/april/essay>, Accessed: 20/9/2002

.Al - e - Ahmad, J. *Occidentotis: A Plague from the West*. Berkeley: Mirzan Press, 1984

.*Plagued by the West (Gharbzadegi)*. Delmar: Caravan Books, 1982 .________

.Alliluyeva, S. *20 Letters to a Friend*. London: World Books, 1968

Arjomand, S. «Fundamentalism, Religious Nationalism, or Populism.» *Contemporary Sociology*. vol. 23, no. 5 (1994), pp. 671 .- 675

.Armstrong, C. *The Survival of the Unfittest*. London: C. W. Daniel, 1927

Al - 'Azm, S. «Orientalism and Orientalism in Reverse.» *Khamsin: Journal of Revolutionary Socialists in the Middle East*. .vol. 8 (1981), pp. 5 - 26

.Back, L. *New Ethnicities and Urban Youth Cultures*. London: University College London Press, 1995

Bahry, D. «Ethnicity and Equality in Post - Communist Economic Transition: Evidence from Russia's Republics.» *Europe-* .*Asia Studies*. vol. 54, no. 5 (2002), pp. 673 - 699

.Barber, B. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books, 1996

.Baritz, L. «The Idea of the West.» *The American Historical Review*. vol. 66, no. 3 (1961), pp. 618 - 640

Barkan, E. *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World* .*Wars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

.Baron, S. *The Russian Jew under Tsars and Soviets*. New York: Macmillan, 1975

.Bary, W. de (ed.). *Sources of Indian Tradition: Volume II*. New York: Columbia University Press, 1966

.Barzun, J. *From Dawn to Decadence*. London: HarperCollins, 2001

Bassin, M. «Asia,» in: N. Rzhevsky (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture* (Cambridge: Cambridge .University Press, 1998)

Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geopolitical Space.» *Slavic Review*. vol. 50,» .________ .no. 1 (1991), pp. 1 - 17

Beck, U. «The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernisation,» in: U. Beck, A. Giddens and S. Lash .(eds.), *Reflexive Modernization, Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Oxford: Polity, 1994)

Becker, S. «Russia between East and West: The Intelligentsia, Russian National Identity, and the Asian Borderlands.» *Central* .*Asian Review*. vol. 10, no. 4 (1991), pp. 47 - 64

Bellah, R. «Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan.» *American Journal of Sociology*. vol. 64, no. 1 (1958), .pp. 1 - 5

.Bello, W. «Strip - Mining the Future.» *New Internationalist* (January 1995), pp. 20 - 21

.and S. Rosenfeld. *Dragons in Distress: Asia's Miracle Economics in Crisis*. London: Penguin, 1991 _________

.Berkes, N. «Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism.» *Middle East Journal*. vol. 8, no. 4 (1954), pp. 375 - 390

.Beus, J. *The Future of the West*. New York: Harper, 1953

.Bhabha, H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994

Bharucha, R. «Under the Sign of 'Asia': Rethinking 'Creative Unity' beyond the 'Rebirth of Traditional Arts'.» *Inter-Asia* .*Cultural Studies*. vol. 2, no. 1 (2001), pp. 151 - 156

Blacker, C. *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writing of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge: Cambridge University .Press, 1969

Blissett, L. «Ralph Rumney's Revenge and Other Scams.» *Transgressions: A Journal of Urban Exploration*. vol. 2, no. 3 .(1996), pp. 13 - 19

Bonnett, A. «Communists Like Us: Ethicized Modernity and the Idea of «the West» in the Soviet Union.» *Ethnicities*. vol. 2, .no. 4 (2002), pp. 435 - 467

Geography as the World Discipline: Connecting the Academic and Popular Geographical Imagination.» *Area*.» ._________ .vol. 35 (2003), pp. 55 - 63

How the British Working Class Became White: the Symbolic (Re)formation of Radicalized Capitalism.»» ._________ .*Journal of Historical Sociology*. vol. 11, no. 3 (1998), pp. 316 - 340

.*White Identities: Historical and International Perspectives*. Harlow: Prentice - Hall, 2000 ._________

Brower, D. and E. Lazzerini (eds.). *Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington: Indiana .University Press, 1997

.Brown, P. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity. A. D. 200-1000*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2003

Buchanan, P. *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*. .New York: Thomas Dunne Books, 2003

.Burleigh, M. and M. Wipperman. *The Racial State: Germany 1933-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

.Burnham, J. *Suicide of the West*. New York: Knopf, 1964

Canefe, N. «Turkish Nationalism and Ethno - Symbolic Analysis: The Rules of Exception.» *Nations and Nationalism*. vol. 8, .no. 2 (2002), pp. 133 - 155

Cantlie, J. *Physical Efficiency: A Review of the Deleterious Effects of Town Life Upon the Population of Britain, with* .*Suggestions for their Arrest*. London: G. P. Putnam's Sons, 1906

.Carr, E. *The Bolshevik Revolution 1917-1923: Volume One*. Harmondsworth: Penguin, 1966

.*The Bolshevik Revolution 1917-1923: Volume Three*. Harmondsworth: Penguin, 1966 ._________

.*A History of Soviet Russia: Socialism in One Country 1924-1926*. vol. 1. London: Macmillan, 1958 ._________

.Carrere d'Encausse, H. *The End of the Soviet Empire: The Triumph of the Nations*. New York: Basic Books, 1993

.Carrier, J. (ed.). *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford University Press, 1995

.Castells, M. *End of Millennium*. Oxford: Blackwell, 1998

.Chakrabarti, M. *Rabindranath Tagore: Diverse Dimensions*. New Delhi: Atlantic Publishers, 1990

Chakrabarty, D. *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University

.Press, 2000

.Chamberlain, J. and S. Gilman (eds.). *Degeneration: The Dark Side of Progress*. New York: Columbia University Press, 1985

.Chamberlin, W. *The Russian Enigma*. New York: Charles Scribner's Sons, 1944

Russian Revolution: Volume One: 1917-1918: From the Overthrow of the Tsar to the Assumption of Power by the ._________ .*Bolsheviks*. Princeton: Princeton University Press, 1987

Russian Revolution: Volume Two: 1918-1921: From the Civil War to the Consolidation of Power. Princeton: ._________ .Princeton University Press, 1987

.*The World's Iron Age*. New York: Macmillan, 1940 ._________

.Champly, H. *The Road to Shanghai: White Slave Traffic in Asia*. London: John Long, 1934

.*White Women, Coloured Men*. London: John Long, 1936 ._________

Chang, R. *From Prejudice to Tolerance: A Study of the Japanese Image of the West 1826-1864*. Tokyo: Sophia University .Press, 1970

.Chatterjee, B. *Rabindranath Tagore and Modern Sensibility*. Delhi: Oxford University Press, 1996

.Chatterjee, P. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books, 1986

.Chen, X. *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. New York: Oxford University Press, 1995

Ching, L. «Yellow Skins, White Masks: Race, Class and Identification in Japanese Colonial Discourse,» in: K. Chen (ed.), .*Trajectories: Inter-Asian Cultural Studies* (London: Routledge, 1998)

.Choueiri, Y. *Islamic Fundamentalism*. Rev. ed. London: Pinter, 1997

Chua, A. *World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*. London: .William Heinemann, 2003

Chua, B. «'Asian - Values' Discourse and the Resurrection of the Social.» *Positions: East Asia Cultures Critique*. vol. 7, no. 2 .(1999), pp. 571 - 592

.Clarke, J. *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*. London: Routledge, 1997

.Coker, C. *Twilight of the West*. Boulder: Westview Press, 1998

.Cole, G. *Europe, Russia, and the Future*. London: Victor Gollancz, 1941

.*The Intelligent Man's Guide through World Chaos*. London: Victor Gollancz, 1932 ._________

Colussi, L. (ed.). *Universality in Tagore: Souvenir of a Symposium*. Calcutta: Nitika/Don Bosco and Firma KLM Private .Limited, 1991

Comaroff & Comaroff. «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming.» *Public Culture*. vol. 12, no. 2 (2000), .pp. 291 - 343

.Conquest, R. *The Nation Killers: The Soviet Deportation of Nationalities*. London: Macmillan, 1970

.*The Last Empire: Nationality and the Soviet Future*. Stanford: Hoover Institution Press, 1986 .(.ed) _________

.Corbett, P. «Next Steps after the Charter.» *Commentary*. vol. 1, no. 1 (1945), pp. 27 - 28

Coronil, F. «Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical Categories.» *Cultural Anthropology*. vol. 11, no. 1 .(1996), pp. 51 - 87

Towards a Critique of Globalcentrism: Speculations on Capitalism's Nature.» *Public Culture*. vol. 12, no. 2» ._________ .(2000), pp. 351 - 374

.Cowen, J. *Joseph Cowen's Speeches: Near Eastern Question*. Newcastle upon Tyne: Andrew Reid and Company, 1909

.Crooke, D. *Benjamin Kidd: Portrait of a Social Darwinist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984

.Curle, J. *To-day and To-morrow: The Testing Period of the White Race*. London: Methuen, 1926

Dabashi, H. *The Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York
.University Press, 1993

D'Agostino, A. *Soviet Succession Struggles: Kremlinology and the Russian Question from Lenin to Gorbachev*. Boston: Allen
.& Unwin, 1988

.Daikichi, I. *The Culture of the Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press, 1985

Danilevskii, N. *La Russie et l'Europe: Coup d'oeil sur les rapports politiques entre le monde slave et le monde germano-*
.roman. Bucarest: Bureaux de la Liberté roumaine, 1890

.Darwin, C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray, 1901

Davison, A. «Secularization and Modernization in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp.» *Economy and Society*. vol. 24, no. 2
.(1995), pp. 189 - 224

Dawisha, K. and B. Parrott. *Russia and the New States of Eurasia: The Politics of Upheaval*. Cambridge: Cambridge
.University Press, 1994

and _________ (eds.). *The End of Empire? The Transformation of the USSR in Comparative Perspective*. New _________
.York: M. E. Sharpe, 1997

.Decugis, H. *Le Destin des races blanches*. Paris: Librairie de France, 1936

.Delanty, G. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Basingstoke: Macmillan, 1995

Diuk, N. and A. Karatnycky. *New Nations Rising: The Fall of the Soviets and the Challenge of Independence*. New York: John
.Wiley, 1993

.Duara, P. «The Discourse of Civilization and Pan - Asianism.» *Journal of World History*. vol. 12, no. 1 (2001), pp. 99 - 130

Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern. Lanham, Md: Rowman and Littlefield, ._________
.2003

Transnationalism and the Predicament of Sovereignty: China, 1900 - 1945.» *The American Historical Review*.» ._________
.vol. 102, no. 4 (1997), pp. 1030 - 1051

.Ekachai, S. *Behind the Smiles: Voices of Thailand*. Bangkok: Thai Development Support Committee, 1993

.Esposito, J. and J. Voll. *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press, 2001

.Faguet, M. «Le Prochain moyen age.» *Le Journal des débats* (25 Juin 1895)

.Fanon, F. *L'An cinq de la révolution algérienne*. Paris: François Maspéro, 1959

.*Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1986 ._________

.*Studies in a Dying Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 1965 ._________

Federici, S. (ed). «The God that Never Failed: The Origins and Crises of Western Civilization,» in: *Enduring Western*
Civilizations: The Construction of the Concept of Western Civilization and its 'Others' (Westport, Connecticut: Praeger,
.1995)

Fowkes, B. *The Disintegration of the Soviet Union: A Study in the Rise and Triumph of Nationalism*. Basingstoke: Macmillan,
.1997

.Frankenberg, R. (ed.). *Displacing Whiteness*. Durham: Duke University Press, 1997

.Freeman, A. *Social Decay and Regeneration*. London: Constable and Company, 1921

.The Sub - Man.» *Eugenics Review*. vol. 15, no. 2 (1923), pp. 383 - 392» .________

.Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton, 1992

.Fukuzawa, Y. *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi*. Tokyo: Hokuseido Press, 1934

.*An Encouragement of Learning*. Tokyo: Sophia University Press, 1969 .________

.*Fukuzawa Yukichi on Education*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985 .________

.*Fukuzawa Yukichi on Japanese Women*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1988 .________

Good - bye Asia (Datsu - a) 1885,» in: D. Lu (ed.), *Japan: A Documentary History: The Late Tokugawa Period*» .________ .*to the Present* (Armonk: M. E. Sharpe, 1997)

.*An Outline of a Theory of Civilization*. Tokyo: Sophia University Press, 1973 .________

.Seiyo Jijo» [Conditions in the West], in: *Fukuzawa Yukichi Zenshu*, vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1958)» .________

.Sekai Kunizukushi» [World Geography], in: *Fukuzawa Yukichi Zenshu*, vol. 2 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1959)» .________

.Füredi, F. *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race*. London: Pluto, 1998

.Galton, F. *Inquiries into Human Faculty and Its Development*. London: Macmillan, 1883

Giddings, F. «Review of 'Natural Life and Character: A Forecast. By Charles H. Pearson'.» *Political Science Quarterly*. vol. .10, no. 1 (1898), pp. 160 - 162

Glacken, C. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the* .*Eighteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1976

Gleason, G. «Leninist Nationality Policy: Its Source and Style,» in: H. Huttenbach (ed.), *Soviet Nationality Policies: Ruling* .*Ethnic Groups in the USSR* (London: Mansell, 1990)

.Gobineau, A. *The Inequality of the Races*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1915

Goddard, E. and P. Gibbons. *Civilisation or Civilisations: An Essay in the Spenglerian Philosophy of History*. London: .Constable, 1926

GoGwilt, C. *The Intervention of the West: Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire*. Stanford: Stanford .University Press, 1995

.Gökalp, Z. *Turkish Nationalism and Western Civilization*. London: Greenwood Press, 1981

.Gollancz, V. *Our Threatened Values*. London: Victor Gollancz, 1946

.Gorbachev, M. *Perestroika: New Thinking for our Country and the World*. London: Collins, 1987

.Gramsci, A. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence and Wishart, 1971

.Grant, M. *The Passing of the Great Race: or the Racial Basis of European History*. London: G. Bell and Sons, 1917

.Gray, J. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta, 2002

.*Al Qaeda and What it Means to be Modern*. London: Faber & Faber, 2003 .________

Greenslade, W. «Fitness and the fin de siècle,» in: J. Stokes (ed.), *Fin de siècle/Fin du globe: Fears and Fantasies of the Late* .*Nineteenth Century* (London: Macmillan, 1992)

.Gregory, J. *The Menace of Colour*. London: Seeley Service, 1925

.Gress, D. *From Plato to NATO: The Idea of the West and its Opponents*. New York: Free Press, 1998

.Guattari, F. and T. Negri. *Communists Like Us: New Spaces of Liberty. New Lines of Alliance*. New York: Semiotext(e), 1990

Guterl, M. «The New Race Consciousness: Race, Nation and Empire in American Culture, 1910 - 1925.» *Journal of World* .*History*. vol, 10. no. 2 (1999), pp. 307 - 352

Habakkuk, H. «Population, Commerce and Economic Ideas,» in: A. Goodwin (ed.), *The New Cambridge Modern History* .*VIII: The American and French Revolutions, 1763-93* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971)

.Haggard, R. *The Poor and the Land*. London: Longmans, Green, and Co., 1905

.Haldane, J. *Heredity and Politics*. New York: W. W. Norton, 1938

Hanchard, M. «Afro - Modernity: Temporality, Politics and the African Diaspora.» *Public Culture*. vol. 11, no. 1 (1999), pp. .245 - 268

Hanson, Victor. «Occidentalism: the False West.» *National Review*. 10/5/2002. at: .<www.nationalreview.com/hanson/hanson051002.asp>. Accessed: 21/11/2002

.*Why the West has Won: Carnage and Culture from Salamis to Vietnam*. London: Faber and Faber, 2001 .________

.Hardt, M. & A. Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000

Harootunian, H. *Overcome by Modernity: History, Culture and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University .Press, 2000

.Quartering the Millennium.» *Radical Philosophy*. vol. 116 (2002), pp. 21 - 29» .________

.Hauner, M. *What is Asia to Us? Russia's Asian Heartland Yesterday and Today*. Boston: Unwin Hyman, 1990

Hay, S. *Asian Ideas of East and West Tagore and his Critics in Japan, China, and India*. Cambridge: Harvard University Press, .1970

.Hegel, G. *The Philosophy of History*. Amherst: Prometheus Books, 1991

.Heller, M. and A. Nekrich. *Utopia in Power*. London: Hutchinson, 1985

.Herman, A. *The Idea of Decline in Western History*. New York: Free Press, 1997

Heyd, U. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London: Luzac and Company; Harvill .Press, 1950

Hirsch, F. «Towards an Empire of Nations: Border - Making and the Formation of Soviet National Identities.» *The Russian* .*Review*. vol. 59 (2000), pp. 201 - 226

Hirth, F. *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese* .*Records*. New York: Paragon Book Reprint Corp, 1966

.Hobsbawm, E. *Industry and Empire*. New York: Pantheon Books, 1968

.Hobson, J. A. *The Crisis of Liberalism*. Sussex: Harvester Press, 1972

.Hogben, L. *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences*. London: Williams and Norgate, 1931

.Holden, B. *Understanding Liberal Democracy*. Oxford: Philip Allan, 1988

Horne, G. *Race War! White Supremacy and the Japanese Attack on the British Empire*. New York: New York University Press, .2004

Hubbard, A. *The Fate of Empires: Being an Enquiry into the Stability of Civilisation*. London: Longmans, Green and .Company, 1913

.Huntington, S. *The Clash of Civilisations and the Remaking of the World Order*. London: Simon & Schuster, 1997

Hutchinson, R. «Occidentalism and the Critique of Meiji: The West in the Returnee Stories of Nagai Kafu.» *Japan Forum*. .vol. 13, no. 2 (2001), pp. 195 - 213

.Huxley, J. and A. Haddon. *We Europeans, A Survey of 'Racial' Problems*. London: Jonathan Cape, 1939

Hyslop, J. «The Imperial Working Class Makes Itself 'White': White Labourism in Britain, Australia, and South Africa before .the First World War.» *Journal of Historical Sociology*. vol. 12, no. 4 (1999), pp. 398 - 421

.Ibrahim, A. *The Asian Renaissance*. Singapore: Times Books International, 1996

.Inge, W. *England*. New and Revised ed. London: Ernest Benn, 1933

.*Outspoken Essays*. London: Longmans, Green and Company, 1919 ._________

.*Outspoken Essays (Second Series)*. London: Longmans, Green and Company, 1922 ._________

Inkster, I. «The Other Side of Meiji: Conflict and Conflict Management,» in: G. McCormack & Y. Sugimoto (eds.), *The* .*Japanese Trajectory: Modernization and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

.Iqbal, M. *Poems from Iqbal*. London: John Murray, 1955

.Ireland, A. *Democracy and the Human Equation*. New York: E. P. Dutton, 1921

.Irvine, K. *The Rise of the Coloured Races*. London: George Allen & Unwin, 1972

.Jameelah, M. *Islam and the Muslim Woman Today*. Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1976

Memoirs of Childhood (1945-1962): The Story of One Western Convert's Quest for the Truth. Lahore: Mohammad ._________ .Yusuf Khan and Sons, 1982

Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences. ._________ .*Vol. I*. Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1979

Western Civilization Condemned By Itself: A Comprehensive Study of Moral Retrogression and its Consequences. ._________ .*Vol. II*. Lahore: Mohammad Yusuf Khan and Sons, 1979

.Joravsky, D. *The Lysenko Affair*. Chicago: University of Chicago Press, 1986

.Jorn, A. «Critique of Economic Policy.» *Transgressions: A Journal of Urban Exploration*. vol. 4 (1998), pp. 13 - 35

Kadioglu, A. «The Paradox of the Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity.» *Middle Eastern Studies*. .vol. 32, no. 2 (1996), pp. 1 - 11

.Kahn, J. «Malaysian Modern or Anti - Anti Asian Values.» *Thesis Eleven*. vol. 50 (1997), pp. 15 - 33

Keddie, N. «Iranian Revolutions in Comparative Perspective.» *The American Historical Review*. vol. 83, no. 3 (1983), pp. 579 .- 598

.Keene, D. *The Japanese Discovery of Europe: 1720-1830*. Revised ed. Stanford: Stanford University Press, 1969

Keenleyside, T. «Nationalist Indian Attitudes towards Asia: A Troublesome Legacy for Post - Independence Indian Foreign .Policy.» *Pacific Affairs*. vol. 55, no. 2 (1982), pp. 210 - 230

.Keith, A. *Essays on Human Evolution*. London: Watts, 1946

Kelman, J. (ed.). *Anti-Semitism in the Soviet Union: Its Roots and Consequences*. Jerusalem: Centre for Research and .Documentation of East - European Jewry, 1979

.Keynes, J. *The End of Laissez-Faire*. London: The Hogarth Press, 1926

Khoo Boo Teik. «The Value(s) of a Miracle: Malaysian and Singaporean Elite Constructions of Asia.» *Asian Studies Review*. .vol. 23, no. 2 (1999), pp. 181 - 192

Kidd, B. *Principles of Western Civilisation: Being the First Volume of a System of Evolutionary Philosophy*. London: .Macmillan, 1902

.*Social Evolution*. London: Macmillan, 1894 .__________

Kirby, D. «Divinely Sanctioned: The Anglo - American Cold War Alliance and the Defence of Western Civilization and .Christianity, 1945 - 48.» *Journal of Contemporary History*. vol. 35, no. 3 (2000), pp. 385 - 412

Kirmaci, A. «Nationalism - Racism - Turanism in Turkey (a Criticism),» in: K. Karpat (ed.), *Political and Social Thought in .the Contemporary Middle East*, Revised and enlarged ed. (New York: Praeger, 1982)

.Kohn, H. *Is the Liberal West in Decline?*. London: Pall Mall, 1957

.Kolnai, A. *The War against the West*. London: Victor, Gollancz, 1938

.Korhonen, P. «Asia's Chinese Name.» *Inter-Asia Cultural Studies*. vol. 3, no. 2 (2002), pp. 253 - 270

.Kotkin, S. *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1995

.Krementsov, N. *Stalinist Science*. Princeton: Princeton University Press, 1997

.Krivorotov, V. «Russkiy Put.» *Znamya*. vol. 60, no. 8 (1990), pp. 140 - 164

.Kryukov, M. «Self - Determination from Marx to Mao.» *Ethnic and Racial Studies*. vol. 19, no. 2 (1996), pp. 352 - 378

Lago, M. *Imperfect Encounter: Letters to William Rothenstein and Rabindranath Tagore 1911-1941*. Cambridge: Harvard .University Press, 1972

.Lankester, E. *Degeneration: A Chapter in Darwinism*. London: Macmillan, 1880

.Lash, S. *Another Modernity: A Different Rationality*. Oxford: Blackwell, 1999

Ledger, S. and R. Luckhurst (eds.). *The Fin de Siècle: A Reader in Cultural History c. 1880-1900*. Oxford: Oxford University .Press, 2000

.Lee, C. «Trend Report.» *Current Sociology*. vol. 42, no. 2 (1994), pp. v - 66

.Lenin, V. *Collected Works, Volume 10, November 1905 - June 1906*. Moscow: Progress Publications, 1962

.*Collected Works, Volume 23, August 1916-March 1917*. Moscow: Progress Publications, 1964 .________

.*Collected Works, Volume 24, April-June 1917*. Moscow: Progress Publications, 1964 .________

.*Collected Works, Volume 27, February-July 1918*. Moscow: Progress Publications, 1965 .________

.*Selected Works, Volume 5*. London: Lawrence and Wishart, 1935 .________

.and L. Trotsky. *Lenin's Fight against Stalinism*. New York: Pathfinder, 1975 ________

.Levi, W. *Free India in Asia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1952

Lewis, M. and K. Wigen. *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press, .1997

Lida, Y. «Fleeing the West, Making Asia Home: Transpositions of Otherness in Japanese Pan - Asianism, 1905 - 1930.» .*Alternatives*. vol. 22 (1997), pp. 409 - 432

Lieven, D. «The Russian Empire and the Soviet Union as Imperial Polities.» *Journal of Contemporary History*. vol. 30 .(1995), pp. 605 - 636

.Lim, L. and P. Gosleng (eds.). *The Chinese Southeast Asia: Ethnicity and Economic Activity*. Singapore: Maruzen Asia, 1983

.The Limits of Europe.» *The Economist* (19 May 2001)»

.Little, J. *The Doom of Western Civilization*. London: W. H. and L. Collingridge, 1907

.Luttwak, E. *Turbo Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy*. London: Orion Business Books, 1999

.Lyall, A. «Introduction,» in: V. Chirol, *Indian Unrest* (London: Macmillan, 1910)

.Macaulay, T. *Prose and Poetry*. Cambridge: Harvard University Press, 1970

.MacDonald, J. [R] «The Propaganda of Civilization.» *International Journal of Ethics*. vol. 11, no. 4 (1901), pp. 455 - 468

.MacKenzie, D. «Eugenics in Britain.» *Social Studies of Science*. vol. 6, nos. 3 - 4 (1976), pp. 499 - 532

MacMaster, R. «Danilevsky and Spengler: A New Interpretation.» *The Journal of Modern History*. vol. 26 (1954), pp. 154 - .561

Macmillan, H. «Triumph of Europe: Political,» in: L. Stavrianos (ed.), *The Epic Modern Man: A Collection of Readings* (New .Jersey: Prentice Hall, 1966)

.Macpherson, C. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1977

Mahbubani, K. *Can Asians Think? Understanding the Divide between East and West*. South Royalton, Vermont: Steerforth .Press, 1998

Mandelbaum, M. *The Ideas that Conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-First Century*.

.New York: Public Affairs, 2002

.Mandelstam, O. *Osip Mandelstam: Selected Poems*. London: Atheneum, 1974

Margalit, A. & I. Buruma. «Occidentalism.» *The New York Times Review of Books*. 17/1/2002. At: .<www.nybooks.com/articles/151000>. Accessed: 20/9/2002

Martin, T. «An Affirmative Action Empire: Ethnicity and the Soviet State, 1923 - 1938.» Phd. Dissertation, University of .Chicago, 1996

.Marvin, F. (ed.). *England and the World*. [The Unity Series VII]. London: Oxford University Press, 1925

.*The Evolution of World-Peace*. [The Unity Series IV]. London: Oxford University Press, 1921 .(.ed) _________

.*The New World-Order*. [The Unity Series IX]. London: Oxford University Press, 1932 .(.ed) _________

.*Progress and History*. [The Unity Series II]. London: Oxford University Press, 1916 .(.ed) _________

.*Recent Developments in European Thought*. [The Unity Series III]. London: Oxford University Press, 1920 .(.ed) _________

.*Science and Civilization*. [The Unity Series VI]. London: Oxford University Press, 1923 .(.ed) _________

.*The Unity of Western Civilization*. [The Unity Series I]. London: Oxford University Press, 1915 .(.ed) _________

.*Western Races and the World*. [The Unity Series V]. London: Oxford University Press, 1922 .(.ed) _________

and A. Clutton - Brock (eds.). *Art and Civilization*. [The Unity Series VIII]. London: Oxford University Press, _________ .1928

Marx, Karl. «Capital: Volume 1.» in: *Essential Classics in Politics: Marx and Engels*. (CD Rom) (London: ElecBook, The .Electrical Company (eb 0002), 1998)

.*Karl Marx on Colonialism and Modernization*. New York: Anchor Books, 1969 ._________

.*Surveys from Exile: Political Writings: Volume 2*. London: Penguin, 1992 ._________

.Masterman, C. (ed.). *The Heart Empire: Discussions of Problems of Modern City Life in England*. London: Unwin, 1901

.McNeill, W. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1963

.Melady, T. *The Revolution of Color*. New York: Hawthorn Books, 1966

.Memmi, A. *The Colonizer and the Colonized*. New York: Orion Press, 1965

.Miller, J. (ed.). *Jews in the Soviet Culture*. New Brunswick: Transaction, 1984

Milner, A. «'Asia' Consciousness and Asian Values.» at: <http://www.anu.edu.au/asianstudies/cons_vals.html>. Accessed: .28/8/2002

.and D. Johnson. «The Idea of Asia.» at: <http://www.anu.edu.au/asianstudies/ideas.html>. Accessed: 28/8/2002 _________

.Milosz, C. *The Captive Mind*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985

.Money, Leo Chizza. *The Peril of the White*. London: W. Collins, 1925

.Montesquieu, C. L. de. *Persian Letters*. Harmondsworth: Penguin Books, 1973

Moussalli, A. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American .University of Beirut, 1992

Myrdal, A. «'The Superpowers Game over Europe,» in: E. Thompson and D. Smith (eds.), *Protest and Survive* .(Harmondsworth: Penguin Books, 1980)

Myres, J. «Unity in Prehistoric Times,» in: F. Marvin (ed.), *The Unity of Western Civilizations* (London: Oxford University .Press, 1915)

Nandy, A. *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*. Delhi: Oxford University Press, .1994

.Neumann, I. *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*. London: Routledge, 1996

.*Uses of the Other: 'The East' in European Identity Formation*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1999 _________

.Ning, W. «Orientalism versus Occidentalism.» *New Literary History*. vol. 28 (1997), pp. 57 - 67

.Nordau, M. *Degeneration*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993

.Novicow, J. *L'avenir de la race blanche*. Paris: Félix Alcan, 1897

.Novikov, A. «Ya - Rusofob.» *Vek XX I mir*. vol. 33, no. 7 (1991), pp. 12 - 14

.Offe, C. *Contradictions of the Welfare State*. London: Hutchinson, 1984

.*Disorganized Capitalism*. Cambridge: Polity Press, 1985 ._________

.Okakura, K. *The Ideals of the East: With Special Reference to the Art of Japan*. New York & Tokyo: ICG Muse, 2000

.Oliver, R. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994

.Ormsby - Gore, D. *Must the West Decline?*. New York: Columbia University Press, 1966

Palat, R. «India and Asia.» *The Hindu*. 4/12/2000. at: <http://www.hinduonnet.com/ .thehindu/2000/12/04/stories/05042524.htm>. Accessed: 28/8/2000

.Is India a Part of Asia.» *Environment and Planning D: Society and Space*. vol. 20 (2002), pp. 669 - 691» ._________

Pannikar, K. *Asia and Western Dominance: A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*. London: .Allen & Unwin, 1953

.Parla, T. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, 1876 - 1924. Leiden: E. J. Brill, 1985

.Paul, D. «Eugenics and the Left.» *Journal of the History of Ideas*. vol. 45, no. 4 (1984), pp. 567 - 590

.Pearson, C. *National Life and Character: A Forecast*. London: Macmillan, 1894

.Pearson, K. *The Chances of Death and Other Studies in Evolution*. London: Arnold, 1897

.Pinches, M. (ed.). *Culture and Privilege in Capitalist Asia*. London: Routledge, 1999

Plummer, B. *Rising Wind: Black Americans and US Foreign Affairs, 1935-1960*. Chapel Hill: University of North Carolina .Press, 1996

.Porter, B. *Critics of Empire: British Radical Attitudes to Colonialism in Africa, 1895-1914*. London: Macmillan, 1968

Pozdnyakov, E. «The Soviet Union: The Problem of Coming Back to European Civilisation.» *Paradigms*. vol. 5, nos. 1 - 2 .(1991), pp. 45 - 57

.Putnam Weale, B. *The Conflict of Colour*. London: Macmillan, 1910

Pyle, K. *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885-1895*. Stanford: Stanford University Press, .1969

.Qutb, S. *Milestones*. Burr Ridge: American Trust Publications, 1990

.Rader, M. *No Compromise: The Conflict between Two Worlds*. London: Victor Gollancz, 1939

.Rahnema, A. (ed.). *Pioneers of Islamic Revival.* London: Zed, 1994

.Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971

.Rentoul, R. *Race Culture; or Race Suicide? (A Plea for the Unborn)*. London: Walter Scott Publishing, 1906

.Reymond, L. *Nivedita, fille de l'Inde*. Paris: Victor Attinger, 1945

.Riasanovsky, N. «The Emergence of Eurasianism.» *California Slavic Studies*. vol. 4 (1967), pp. 39 - 72

.Rich, P. *Prospero's Return? Historical Essays on Race, Culture and British Society*. London: Hansib Publishing, 1994

.*Race and Empire in British Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 .________

.Ritzer, G. *The McDonaldization of Society*. New Century Edition. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2000

.Roberts, J. *The Triumph of the West*. London: British Broadcasting Corporation, 1985

Robison, R. and D. Goodman (eds.). *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonalds and the Middle Class Revolution*. .London: Routledge, 1996

Roman, M. «Making Caucasians Black: Moscow Since the Fall of Communism and the Racialization of non - Russians.» .*Journal of Communist Studies and Transition Politics*. vol. 18, no. 2 (2002), pp. 1 - 27

.Roy, M. *India's Message: Fragments of a Prisoners Diary, Volume 2*. Calcutta: Renaissance Publishers, 1950

.Ruthven, M. *A Fury for God: The Islamist Attack on America*. London: Granta Books, 2002

.*Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000 .________

.Rywkin, M. *Moscow's Last Empire*. New York: M. E. Sharpe, 1994

.Said, Edward. *Orientalism: Western Representations of the Orient*. Harmondsworth: Penguin, 1978

Sakamoto, R. «Dream of a Modern Subject: Maruyama Masao, Fukuzawa Yukichi, and 'Asia' as the Limits of Ideology .Critique.» *Japanese Studies*. vol. 21, no. 2 (2001), pp. 137 - 153

Japan, Hybridity and the Creation of Colonialist Discourse.» *Theory, Culture and Society*. vol. 13, no. 3 (1996),» .________ .pp. 113 - 128

.Sakwa, R. *Gorbachev and His Reforms 1985-1990*. New York: Philip Allan, 1990

.*The Rise and Fall of the Soviet Union, 1917-1991*. London: Routledge, 1999 .(.ed) ________

.Sayyid, B. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books, 1997

.Scruton, R. *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*. London: Continuum, 2002

.Searle, G. *Eugenics and Politics in Britain 1900-1914.* Leyden: Noordhoff International Publishing, 1976

.Segal, R. *The Race War: The World-Wide Conflict of Races*. Harmondsworth: Penguin, 1967

.Sen, N. «The 'Foregin Reincarnation' of Rabindranath Tagore.» *Journal of Asian Studies*. vol. 25, no. 2 (1966), pp. 275 - 286

.Shafarevich, I. «Rusofobia.» *Nash Sovremennik*. vol. 57, no. 6 (1989), pp. 167 - 192

.Sharma, T. (ed.). *Essays on Rabindranath Tagore*. Ghaziabad: Vimal Prakashan, 1987

.Shee, G. «The Deterioration in National Physique.» *Nineteenth Century*. vol. 53 (1903), pp. 798 - 801

Sheridan, G. *Asian Values, Western Dreams: Understanding the New Asia*. St. Leonards, New South Wales: Allen & Unwin, .1999

.Siddiqi, M. *The Image of the West in Iqbal*. Lahore: Bazm - I - Iqbal, 1956

.Sim, S. «Asian Values, Authoritarianism and Capitalism in Singapore.» *Javnost: The Public*. vol. 8, no. 2 (2001), pp. 45 - 66

.Simon, G. *Nationalism and the Policy towards the Nationalities in the Soviet Union*. Boulder: Westview Press, 1991

.Slezkine, Y. «Imperialism as the Highest Stage of Socialism.» *The Russian Review*. vol. 59 (2000), pp. 227 - 234

The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism,» in: G. Eley &» .________ .R. Suny (eds.), *Becoming National: A Reader* (New York: Oxford University Press, 1996)

.Smith, A. *The Wealth of Nations in Two Volumes: Volume One*. London: J. M. Dent, 1910

Smith, G. [et al.]. *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands: The Politics of National Identities*. Cambridge: Cambridge .University Press, 1998

.Soguk, N. «Reflections on the ‘Orientalized Orientals’.» *Alternatives*. vol. 18 (1993), pp. 361 - 384

Soloway, R. «Counting the Degenerates: The Statistics of Race Deterioration in Edwardian England.» *Journal of .Contemporary History*. vol. 17 (1982), pp. 137 - 164

.Song, X. «Post - Mao New Poetry and Occidentalism.» *East Asia*. vol. 18, no. 1 (2000), pp. 82 - 109

.Sparks, C. «The Eye of the Storm.» *International Socialism*. vol. 78 (1998), pp. 3 - 37

Spengler, Oswald. «The Burden of English,» in: G. Castle (ed.), *Postcolonial Discourses: An Anthology* (Oxford: Blackwell, .2001)

.*The Decline of the West: Volume One: Form and Actuality*. New York: Alfred A. Knopf, 1926 ._________

.*The Decline of the West, Volume Two: Perspectives of World History*. New York: Alfred A. Knopf, 1928 ._________

.*Der Untergang des Abendlandes: Gestalt und Wirklichkeit*. Munich: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1918 ._________

Der Untergang des Abendlandes: Welhistorische Perspecktiven. Munich: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, ._________ .1922

.*The Hour of Decision*. New York: Alfred A. Knopf, 1934 ._________

.Spivak, G. «Resident Alien,» in: D. Goldberg & A. Quayson (eds.), *Relocating Postcolonialism* (Oxford: Blackwell, 2002)

.Stalin, J. *Works: Volume 10: August - December 1927*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954

.*Works: Volume 13: July 1930 - January 1934*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1955 ._________

Stephan, J. «Asia in the Soviet Conception,» in: D. Zagoria (ed.), *Soviet Policy in East Asia* (New Haven: Yale University .Press, 1982)

.Stoddard, Lothrop. *The Revolt against Civilization: The Menace of the Under-Man*. London: Chapman & Hall, 1922

.*The Rising Tide of Color against White World Supremacy*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1925 ._________

.Stone, D. «Race in British Eugenics.» *European History Quarterly*. vol. 31, no. 3 (2001), pp. 397 - 425

Sukarno, A. «Let a New Asia and Africa be Born,» in: L. Castle & H. Feith (eds.), *Indonesian Political Thinking: 1945-1965* .(Ithaca: Cornell University Press, 1970)

.Sun Ge. «How Does Asia Mean?» (part I). *Inter-Asia Cultural Studies*. vol. 1, no. 1 (2000), pp. 13 - 47

.How Does Asia Mean?» (part II). *Inter-Asia Cultural Studies*. vol. 1, no. 2 (2000), pp. 319 - 341» ._________

.Suny, R. «Ambiguous Categories: States, Empires and Nations.» *Post-Soviet Affairs*. vol. 11, no. 2 (1995), pp. 185 - 196

The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union. Stanford: Stanford ._________ .University Press, 1993

.Swift, R. «Unmasking the Miracle.» *New Internationalist* (January 1995), pp. 4 - 8

.Tagore, R. «City and Village.» *Visva-Bharati Quarterly*. vol. 2, no. 3 (1924), pp. 215 - 227

.*Creative Unity*. London: Macmillan, 1922 ._________

.*Greater India*. Madras: S. Ganesan, 1921 ._________

.*Nationalism*. London: Macmillan, 1991 ._________

.Taguieff, P - A. *Les Fins de l’antiracisme*. Paris: Editions Michalon, 1995

Tai, H. «The Oriental Alternative: An Hypothesis on Culture and Economy,» in: H. Tai (ed.), *Confucianism and Economic Development* (Washington: Washington Institute Press, 1989).

Tamaki, N. *Yukichi Fukuzawa 1835-1901: The Spirit of Enterprise in Modern Japan*. London: Palgrave, 2001.

Tanaka, S. *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Tang, X. *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Taussig, M. *The Magic of the State*. New York: Routledge, 1997.

Tavakoli - Targhi, M. «Imagining Western Women: Occidentalism and Euro - Eroticism.» *Radical America*. vol. 24, no. 3 (1990), pp. 73 - 87.

_________. *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*. Basingstoke: Palgrave, 2001.

Taylor, A. *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth-Century Britain*. London: Macmillan, 1972.

Teng, S. and J. Fairbank. *China's Response to the West: A Documentary Survey 1839-1923*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Tishkov, V. «Inventions and Manifestations of Ethno Nationalism in and after the Soviet Union,» in: K. Rupesinghe & P. King (eds.), *Ethnicity and Conflict in a Post-Communist World: The Soviet Union, Eastern Europe and China* (Basingstoke: Macmillan, 1992).

Tong, Q. «Inventing China: The Use of Orientalist Views on the Chinese Language.» *Interventions*. vol. 2, no. 1 (2000), pp. 6 - 20.

Townsend, M. *Asia and Europe*. London: Archibald Constable, 1905.

Toynbee, Arnold. *Civilization on Trial*. London: Oxford University Press, 1948.

_________. *A Study of History: Volume I*. Oxford: Oxford University Press, 1934.

_________. *A Study of History: Volume VI*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

_________. *A Study of History: Volume VIII*. London: Oxford University Press, 1954.

_________. *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilisations*. 2nd ed. London: Constable and Company, 1923.

_________. *The World and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1953.

_________. «World Sovereignty and World Culture: The Trend of International Affairs Since the War.» *Pacific Affairs*. vol. 4, no. 9 (1931), pp. 753 - 778.

Trewarthara, G. «Recent Thoughts on the Problem of White Acclimatisation in the Wet Tropics.» *Geographical Review*. vol. 16 (1926), pp. 467 - 478.

Trotsky, L. *The History of the Russian Revolution*. New York: Pathfinder, 1980.

_________. *The Permanent Revolution: Results and Prospects (1906)*. London: New Park Publications, 1962.

Tucker, R. *Stalin in Power: The Revolution from Above 1928-1941*. New York: Norton, 1990.

Vasconcelos, J. *The Cosmic Race: A Bilingual Edition*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

Veer, P. van der. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Venn, C. *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*. London: Sage, 2000.

.Vivekananda, S. *A Collection of his Speeches and Writings*. Madras: G. A. Natesan, [n. d.]

.Warburg, J. *The West in Crisis*. New York: Doubleday, 1959

.Ward, R. and D. Rustow (eds.). *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 1964

.Webb, S. *The Decline in the British Rate*. London: Fabian Society, 1907

.Whetham, W. & C. Whetham. «Decadence and Civilisation.» *The Hibbert Journal*. vol. 10, no. 1 (1911), pp. 179 - 200

.White, A. «The Cult of Infirmity.» *National Review*. vol. 34 (1899), pp. 239 - 241

.*Efficiency and Empire*. London: Methuen, 1901 ._________

.Wilkinson, E. *Japan versus the West: Image and Reality*. London: Penguin, 1990

Winter, J. «The Webbs and the non - White World: A Case of Socialist Racialism.» *Journal of Contemporary History*. vol. 9, .no. 1 (1974), pp. 181 - 192

.Wittfogel, K. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press, 1957

.Woodruff, C. *The Effects of Tropical Light on White Men*. New York: Rebman, Co., 1905

.Woolf, L. *Barbarians at the Gate*. London: Victor Gollancz, 1939

.World Bank. *The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*. Oxford: Oxford University Press, 1993

.<World Export Processing Zone Association. At: <http://www.wepza.ord/world.epzs.htm

.Worsley, P. *The Three Worlds: Culture and World Development*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1984

.Wright, A. *G. D. H. Cole and Socialist Democracy*. Oxford: Clarendon Press, 1979

Yabe, T. «Greater East Asia Co - Existence Sphere,» in: J. Lebra (ed.), *Japan's Greater East Asia Co-Prosperity Sphere in the .World War II: Selected Readings and Documents* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975)

.Yeats, W. «Introduction,» in: R. Tagore, *Gitanjali (Song Offerings)* (London: Macmillan, 1913)

.Young, R. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995

.*White Mythologies*. London: Routledge, 1990 ._________